المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الجمعية الفقهية السعودية

الجمعية
الفقهية
السعودية

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة فصلية محكمة متخصصة

العدد الحادي والأربعون
شوال - ذو الحجة
١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م

ضوابط النشر في المجلة

١. أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.

٢. ألا يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاء آخر.

٣. ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق.

٤. ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ولهيئة التحرير الاستثناء من ذلك.

٥. أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

٦. أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

٧. أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.

٨. أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع CD وملخصاً موجزاً لبحثه، ويمكن إرسال البحوث عن طريق بريد المجلة الإلكتروني.

٩. يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٨) وفي الحاشية (١٤)، ونوع الخط (Traditional Arabic).

١٠. يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

١١. لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.

١٢. للمجلة الحق في نشر البحث في موقع الجمعية وغيره من أوعية النشر الإلكتروني بعد اجتياز البحث للتحكيم.

١٣. يعطى الباحث خمس نسخ من العدد الذي تم نشر بحثه فيه.

١٤. البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

العدد الحادي والأربعون
شوال - ذو الحجة ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م
حقوق الطبع محفوظة
للجمعية الفقهية السعودية
رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣
بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

عنوان المجلة

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢

الرياض

هاتف: ٢٥٨٢١١٨ – ٢٥٨٢٣٣٢

فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤

mfiqhiah@gmail.com

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

البحوث

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ
رئيس شرف الجمعية

الحمد لله ولي المؤمنين، والصلاة والسلام على قائد الغر المحجلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ... أما بعد:

فإن الله ﷻ أخبرنا في كتابه الكريم أنه وليّ للمؤمنين قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴿٢٥٧﴾﴾ [البقرة]، وقال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة]، وولايته ﷻ للمؤمنين أن أخرجهم من ضلالات الجهل والشرك والبدع والخرافات، فأنقذهم من الضلال، وبصرهم لقبول الحق، وجعلهم قابلين للحق راضين به مطمئنين إليه مقتنعين به، وانشرحت صدورهم له، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر:٢٢]، إن الظلمات متعددة، ظلمات أساسها الجهل وقلة العلم، وظلمات أساسها الشهوات والطغيان والكبر، فهدى الله أهل الإيمان إلى نور التوحيد، ليعلموا الحق من الباطل،

ويميزوا الخبيث من الطيب، وتصلح قلوبهم، فصاروا هداة مهتدين، قال تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ١﴾ [إبراهيم]، فولاية الله للمؤمنين هي الولاية العظيمة التي من كان من أهلها كان من المؤمنين، يقول الله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة:٢٥٧].

أما غير المؤمنين فتولاهم الشيطان وأزاغ قلوبهم عن الهدى، وأبعدهم عن منهج الله، والله عصم أهل الإيمان من كيد الشيطان، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ٤٢﴾ [الحجر]، فلما علم الله من قلوب المؤمنين حسن القصد وحب الخير، والتطلع إليه وفقهم فأخرجهم من الظلمات إلى النور وهداهم إلى الصراط المستقيم، الذي هو صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، عصمهم بشرعه فعرفوا الحق على حقيقته والباطل على حقيقته، فلم تلتبس الأمور عليهم، ولم تشتبه عليهم الأحوال بل عندهم من البصيرة ما يميزون به الهدى من الضلال، فهم بالمرصاد لكل شبهة جديدة أو قديمة، ولهذا لما ظهرت البدع في القرن الأول من الهجرة وقف الصحابة منها موقف البيان، وتبرؤوا من أهلها وبينوا أخطاءهم، فلم تشتبه الأمور عليهم، لأن قلوبهم امتلأت بالإيمان، أما غير المؤمنين فكما قال الله تعالى عنهم: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [البقرة:٢٥٧]، فالشيطان وليهم، وقد استحوذ عليهم، كما قال تعالى: ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمۡ ذِكۡرَ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱلشَّيۡطَٰنِ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ١٩﴾ [المجادلة]، أخرجهم الشيطان من النور والعلم والهدى، أخرجهم من الإسلام ومن تعاليم الإيمان إلى ظلمات الجهل والضلال، والشرك والبدع، جاء لقلوب فارغة، لا علم ولا هدى ولا إخلاص ولا بصيرة، بل تطور الأمر إلى أن جعلوا الباطل حقًّا والحق باطلًا، فنعى الله ﷻ ذلك عليهم: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنٗاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر:٨].

والمؤمن الذي يتولى الله ﷻ يكون من حزب الله الفائزين، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ٥٦﴾ [المائدة:٥٦]، فالمؤمن متول لله وولايته لربه طاعته في أمره واجتنابه لنهيه وقبول شرعه والرضا به ربًا ومشرعًا، سامعًا لله مطيعًا، منفذًا للأوامر مجتنبًا للنواهي، متأدبًا بآداب القرآن متخلقًا بأخلاقه، لأنها المنهج الذي يسير عليه، ومن تولى الله ظهرت ولاية الله عليه في أقواله وأعماله، يقول الله ﷻ: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٦٢ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ٦٣ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ٦٤﴾ [يونس:٦٢]؛ فأولياء الله حقا هم الموصوفون بهذه الصفات، فليست ولاية الله دعوى تقال، ولكن كما قال الحسن: "ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني لكن ما وقر في القلوب وصدقه العمل"، فالمدعون لولاية الله ومحبته لا بد أن يبرهنوا تلك الدعوة بالعمل الصالح الموافق لشرع الله، يقول الله ﷻ: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١].

وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه.

كلمة رئيس التحرير

أ. د. محمد بن سليمان العريني

رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين.

أما بعد:

فإن من أعظم نِعم الله على عبده أن يفقهه في الدين كما قاله عليه الصلاة والسلام: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق تلقي العلم الشرعي عن العلماء الربانيين الذين هم ورثة الأنبياء الذين لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورّثوا العلم النافع، فمن تلقاه عنهم وسلك سبيلهم كان ذلك من أسباب سعادته ورفعته في الدارين.

وها هي مجلة الجمعية الفقهية السعودية تواصل مسيرتها العلمية لتسهم في إثراء الفقه الإسلامي وأصوله وتنشر بحوثاً علمية محكّمة وفق معايير البحث العلمي وتفتح آفاقاً للباحثين والقراء والمهتمين لدراسة القضايا الفقهية والأصولية مع الاهتمام بالمسائل المعاصرة، والحرص على

أن تتسم تلك البحوث بالأصالة والعمق العلمي و تنطلق من الفقه في الدين، والفهم للواقع، وإدراك دقيق للواقعة محل الدراسة.

فأسأل الله تعالى أن يفقهنا في دينه وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

البيان والاجتهاد المقاصدي
عند إمام الحرمين الجويني

إعداد:
أمين حجي محمد أمين الدوسكي
الأستاذ المساعد في جامعة زاخو
كلية العلوم الإنسانية - قسم الدراسات الإسلامية

ملخص البحث

البحث يهدف إلى دراسة الاجتهاد المقاصدي، ومفهوم البيان عند إمام الحرمين، وذلك من خلال عرض مفهوم مقاصد الشريعة وبيان الأصول الأولية لها، ثم الاجتهاد المقاصدي، موضوعه والغاية منه، وبيان مفهوم البيان الشرعي وعلاقته بالاجتهاد المقاصدي، والغرض من ذلك بيان أهمية ربط البيان الشرعي بالاجتهاد المقاصدي من حيث المنهجية التراتبية للكليات الثلاث، الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات، التي هي أصول مقاصد الشريعة والمحكّمة لنظامها، وقد وصلت الدراسة إلى أهم النتائج التالية:

بيان مفهوم مقاصد الشريعة، وأن لإمام الحرمين الريادة في تأسيس الكليات الثلاث، والتعريف المختار للاجتهاد هو: بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقليًّا كان أو نقليًّا، قطعيًّا كان أو ظنيًّا، وأركان الاجتهاد هي: المجتهد، بذل الجهد، المجتهد فيه، أما الشروط التأهيلية للاجتهاد عند إمام الحرمين فهي: معرفة اللغة العربية، والفقه وأصول الفقه، والبيان هو: الدليل الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه، والبيان الشرعي ينقسم تأخيره إلى وقت الحاجة وعن وقت الحاجة، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز عند أكثر العلماء، أما تأخيره عن وقت الحاجة فلا يجوز ويحرم شرعًا، ووجوب القيام بالبيان الشرعي عام على جميع الأمة خصوصًا علماءها والدعاة منها، ويجب أن يكون وفق ترتيب الكليات الثلاث.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله وصحبه أجمعين، وبعد.

فالشريعة الاسلامية وُضعت لتصلح أحوال البشرية، بجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم. وقد أنزل الله شرعه وفي أصولها وقواعدها وفروعها وجزئياتها مقاصد تشريعية عظمى تنظِّم الحياة الإنسانية بها في جميع مجالاتها.

وأصول مقاصد الشريعة تتضمن في كلياتها الثلاثة (الضروريات -حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال- والحاجيات والتحسينيات)، وهي كلية أساسية أنزل الله شرعه لأجل حفظها، ومقاصد الحاجيات مكملة للضروريات، وكذلك التحسينيات مكملة للحاجيات.

وقد برزت معالم مقاصد الشريعة في بداية تدوين العلوم الإسلامية ضمن أصول الفقه، ومن خلال أبوابه كما هو بيِّنٌ في رسالة الإمام الشافعي ملامح العلل والمعاني في للعلل، والتي يُفْهَم مقاصد الشريعة وأسرارها من خلال تعليل الأحكام والاستدلال. ومن مظاهر دلالات مقاصد الشريعة في رسالة الإمام الشافعي تعريفه للبيان، وبيانه مراتبه، وربطِه فَهْمَهُ باللسان العربي[1].

(١) قال الإمام الشاطبي عن البيان عند الإمام الشافعي رحمه الله: "والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في رسالته الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده، لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك". إبراهيم بن موسى، الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، =

وامتدادًا للعلماء السابقين الذين قاموا بخدمة هذا العلم، إمام الحرمين عبدالملك الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ؛ إذ يُعد هو الرائد في تأسيس الكليات الثلاث، وتأصيل الاجتهاد المقاصدي من خلالها. ومعلوم أن هذا التأسيس والتأصيل قد مرّ في مرحلة البيان والتبيين؛ فمن ثم لا يخلو الاجتهاد المقاصدي من البيان، كما سيأتي بيانه.

وتتضمن خطة البحث على مقدمة وأهداف البحث ومنهجيته، وبيان دلالة مقاصد الشريعة والأصول الأولية لها عند إمام الحرمين، ثم الاجتهاد وشروطه، وإبراز الاجتهاد المقاصدي والبيان الشرعي وعلاقة الأخير بالأول عنده، ثم عرض النتائج في خاتمة البحث.

أهداف البحث

البحث يهدف إلى بيان النقاط التالية:

١. دلالة مقاصد الشريعة اللغوية والاصطلاحية.

٢. الأصول الأولية لمقاصد الشريعة التي أصلها إمام الحرمين.

٣. مفهوم الاجتهاد وشروطه وأركانه.

٤. إبراز مفهوم الاجتهاد المقاصدي والبيان عند الأصوليين وعلاقة البيان الشرعي وتأخيره بالاجتهاد المقاصدي.

منهجية البحث

البحث ينحى المنهجية الآتية:

١. المنهج الاستقرائي؛ وذلك باستقراء وتتبع المفردات والجمل والعبارات

= تقديم: الشيخ عبدالله دراز، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ٢/٣٠٥-٣٠٦؛ الاعتصام، تقديم: أبو عبيدة مشهور بن حسن، (مكتبة التوحيد)، د.ت.ط، ٣/٣٥٦-٣٦٠. ويعد الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أول من دون علم أصول الفقه في كتابه الرسالة.

التي ذكرها إمام الحرمين الجويني في كتبه الأصولية والفقهية، التي لها تعلق بالفكر المقاصدي ودلالاته والبيان الشرعي.

٢. المنهج التحليلي؛ لعرض وتحليل تلك المفردات والجمل والعبارات لاكتشاف الأصول التأسيسية للفكر المقاصدي عنده، وبيان علاقة البيان الشرعي وتأخيره بها من حيث التنظير والإعمال.

دلالة مقاصد الشريعة والأصول الأولية لها عند إمام الحرمين

أولًا: دلالة مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين.

قبل أن نبين الدلالة الاصطلاحية لمقاصد الشريعة عنده؛ لا بد من المفهوم اللغوي للقصد والمقاصد حتى تتضح العلاقة بينه وبين الدلالة الاصطلاحية.

أ. **فالقصْدُ: في اللغة: يأتي لمعانٍ منها:**

١. التوجّهُ والأمُّ، مِن قصدهُ، وقصد لهُ، وقصد إليهِ إذا أمَّهُ.

٢. القتل، ومنه اقصَدتهُ حيَّةٌ إذا قتلتْهُ، ومنه الإقصاد القتل مكانه.

٣. استقامةُ الطريق، قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾ [النحل:٩][١].

٤. العدلُ والوسطُ بين شيئين، والقصد بيْن الإسراف والتقتير[٢]، قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقُۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [فاطر:٣٢][٣].

٥. القرب، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ﴾ [التوبة:٤٢]، أي قريبًا[٤].

---

(١) ينظر: ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م)، ط١ ص١٠٥٧.

(٢) ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م)، ط٤، ٥٢٥/٢، أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر: ٢٠٠٣م)، ٣٥٣/٣، محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٦م)، ص٢٢٤.

(٣) ينظر: عبدالرحمن ابن الجوزي، زاد المسير، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م)، ط١ ص١١٠٢.

(٤) ينظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص٥٨٥، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ط١ ٨١/٢.

٦. الكسرُ حسيًّا كان أو معنويًّا، نحو انقصد الرمح إذا انكسر إلى نصفين، ويقال قصدته قصدًا، قسره أي قهره[١].

٧. الاكتناز والتمام، فالناقة القصيد: المكتنزة الممتلئة لحمًا. ولذلك سميت القصيدة من الشعر قصيدة، لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية[٢].

٨. الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصِدُ الجور كما تقصِد العدل فالاعتزام والتوجه شامل لهما"[٣].

ب. الدلالة الاصطلاحية لمقاصد الشريعة عند إمام الحرمين:

الإمام الجويني لم يحدد تعريفًا اصطلاحيًّا لمقاصد الشريعة كالمصطلحات الأصولية التي عرفها وبين مفاهيمها الدلالية، وسوف نبحث عما أورده في كتبه من مدلولات مقاصدية توافق التعريف الذي اخترناه لمقاصد الشريعة، وهو: "الحِكَم التي أرادها الله من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته وإصلاح العباد في المعاش والمعاد"[٤].

(فالحِكَم) تشمل المقاصد والغايات الكلية العامة والخاصة والجزئية.

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ترتيب: د. عبدالحميد الهنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ط١ ص٣٩٣-٣٩٤، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، (مصر: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ٥/٩٥-٩٦.

(٢) ابن فارس، المصدر السابق.

(٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سِيدَه، المحكم والمحيط الأعظم تحقيق: عبدالحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م) د.ط، ٦/١٨٧.

(٤) يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (الأردن: دار النفائس، ٢٠٠٠م)، ص٥٤، والتعريف هذا جمعه الأستاذ يوسف البدوي من دلالات مقاصدية في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. ولم يعرف مصطلح مقاصد الشريعة من قبل الأصوليين السابقين، ولا حتى من قبل الإمام الشاطبي، وإنما عرف من قبل الباحثين المعاصرين.

والأوامر والنواهي، بدل (التشريع) خوفًا على الاعتراض بالدور على التعريف بإضافة الشريعة له. و (لتحقيق عبوديته، وإصلاح العباد في المعاش والمعاد)، لبيان الهدف من المقاصد وعدم حصرها في جانب العباد. ويدخل فيها الضروريات والحاجيات والتحسينيات. فالباحث يرى هذا التعريف مناسبًا لمصطلح مقاصد الشريعة.

وسوف نورد عن الإمام الجويني في كتبه جملًا متضمنة للمفهوم الدلالي الاصطلاحي الذي اخترناه لمقاصد الشريعة، ونبدأ بفقرات التعريف المختار مقارنًا بجمل الإمام الجويني:

أولًا: الحِكَم التي أرادها الله من أوامره ونواهيه. قال الجويني: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"(١).

ثانيًا: لتحقيق عبوديته. يقول إمام الحرمين: "ليعلم طالب الحق وباغي الصدق؛ أن مطلوب الشرائع من الخلائق... الاستمساك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى، والتشمير لابتغاء ما يرضي الله تقدس وتعالى"(٢).

ثالثًا: إصلاح حال العباد في الدارين. قال الجويني عن العبادات البدنية المحضة: "إنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية"(٣)، على أن غير المتعبد الذي هو معقول المعنى -كالضروريات والحاجيات- يتعلق به الأغراض الدفعية والنفعية في التشريع كما سيأتي بيانه، والقصد بالأغراض النفعية جلب المصالح، وبالأغراض الدفعية دفع المفاسد، فإذا دفع عنهم المضار وجلب لهم المنافع صلح حالهم في الدارين.

---

(١) إمام الحرمين عبدالملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم الديب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ط١، ١/٢٩٥، فقرة:٢٠٥.

(٢) إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١,٩٩٧م)، ط١ ص٨٤، فقرة:٢٦٣.

(٣) إمام الحرمين، البرهان، ٢/٩٢٦، فقرة:٩٠٥.

علاقة المعنى اللغوي بالمفهوم الدلالي الاصطلاحي لمقاصد الشريعة:

لو تأملنا إلى المعاني اللغوية لكلمة (قصَد) (مقاصِد) لوجدنا فيها الدلالات التي يبنى عليها المصطلح، ومن تلك الدلالات: (التوجُّه والأَمُّ) (إتيان الشيء) (الاستقامة) (العدل والوسط) (القرب) (الاكتناز والامتلاء) (القتل) (الكسر).

فالغاية والأَمُّ والتوجه من مقاصد الشريعة، هي لجلب وإتيان المصالح ودرء المفاسد، فيستقيم حال العباد في الدارين وهو الوسط والعدل، فيكونوا أقرب الى مراد الله تعالى فيما كلفهم به من حفظ دينهم ونفوسهم وأعراضهم وأموالهم وعقولهم، وفيه الاكتناز والكمال، وبخلافه يؤدي إلى النقصان والهلاك وبحسب التوجه، والله اعلم.

ثانيًا: بيان الأصول الأولية لمقاصد الشريعة عند إمام الحرمين.

الأصول الأولية لمقاصد الشريعة تتضمن في الكليات الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويعد إمام الحرمين عبدالملك الجويني مؤسسها، فهو أول من أصلها في كتابه البرهان في أصول الفقه ضمن خمسة أصول، فقال: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام:

أحدها: ما يتعلق بالضرورات (ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه)[1]، كما في إيجاب الشرع وجوب القصاص فهو معلل بحفظ الدماء المحقونة وزجر الجناة عن التهجم عليها[2]، ثم بين أنه يقاس عليه ويلتحق به كل ما (يتحقق أصل هذا المعنى فيه)[3]، وهو كل ما يؤدي بالإقدام إليه أو تركه إلى إلحاق الضرر بالنفس

(١) المصدر السابق.
(٢) ينظر: المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.

وإهلاكه آجلًا، كما في القصاص في القتل العمد العدوان، فيلحق به القتل بالمثقل[١]، أو عاجلًا كما في ترك البيوع والتكسب في الحياة على الصعيد الجماعي، حيث ألحقه إمام الحرمين بالأول، معللًا أن (الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذًا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة)[٢].

الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولكن لا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارات -في الشريعة الإسلامية- بين الناس؛ فإنها مبنية على حاجة الناس الماسة إلى المساكن، مع عدم تمكن الكثير منهم عن تملكها[٣].

الثالث: ما لا يتعلق بالضرورات الحاقة ولا الحاجات العامة، ولكن فعله من قبيل التحلي بالمكارم الحسنة وتركه بنفي ما ينقضها، ومثَّل لهذا القسم التنظف كطهارة الحدث وإزالة الخبث[٤].

الرابع: فهو كالقسم الثالث، لا يستند إلى ضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه دونه، من حيثية أن الأخير يعارض قياسًا كليًّا، كما في مثال الكتابة، فبما أنها تدخل ضمن المكارم المنتدبة التصريح بها غير الموجبة؛ إلا أنها تعارض القياس، وهو أن المالك لا يتقابل مع ملكه بالتعامل، وفي مثال الكتابة؛ هي معاملةٌ للسيد مع عبده فكأنه يتقابل ملكه بملكه[٥].

الخامس: هذا القسم بخلاف الأقسام الثلاثة الأولى، فهو مما لا يظهر فيه (معنى أصلًا، ولا مقتضى من ضرورة، أو حاجة أو استحثاث على مكرمة)[٦]، إلا أنه يندر تصوره؛ لأنه إن امتنع استنباط معنى

(١) ينظر: المصدر نفسه، ٢/١٢١١-١٢١٣، فقرة:١٢٦٤-١٢٦٥.
(٢) المصدر السابق نفسه ٢/٩٢٣، فقرة:٩٠١.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ٢/٩٢٣-٩٢٤، فقرة:٩٠٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ٢/٩٢٤-٢٩٥، فقرة:٩٠٣.
(٥) ينظر: المصدر نفسه، ٢/٩٢٥-٩٢٦، فقرة:٩٠٤.
(٦) المصدر نفسه، ٢/٩٢٦، فقرة:٩٠٥.

جزئي منه؛ فلا يمتنع تخيل معنىً كليًّا فيه[(١)]، وهذا كـ (العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر)[(٢)].

فالقسم الأول: الضروريات. والثاني الحاجيات. والثالث والرابع: التحسينيات؛ كما سيأتي بيان ذلك عند الحديث في كلي التحسيني. والخامس: يقرب إلى كلي التحسيني بسبب عدم تعقل معناه، كالتعبدات من هيئات الصلاة وأعداد الركعات، وبالجملة يندر وجود ما لا يعلل في الشريعة، وحتى العبادات ترجع إلى إحدى الكليات المعقولة إن تخيله كليًّا[(٣)]. عليه فقد انحصر أصول الشريعة وكلياتها إلى ثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات).

١. المصالح الضرورية:

الضرورة في اللغة: مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له[(٤)]. وهذا الذي أشار إليه إمام الحرمين بقوله: "ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه"[(٥)]. لأنه لا مدفع له.

أما في الاصطلاح، فقد عبر عنها إمام الحرمين بأوصاف، فمنها قوله: "ما يعقل معناه، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري، لا بد منه..."[(٦)].

---

(١) ينظر: المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه. القصد من عدم تعلق أغراض دفعية ولا نفعية بها؛ التشريعات الجزئية الذي يصرح الشارع قصد الدفع أو النفع بها دنيويًّا، كالقصاص الذي شرع لغرض دفع هدر النفوس وقصد حفظها، أما الصلاة فلم يصرح الشارع غرض دفع لشيء معلوم بها ولا غرض نفع مادي فيها حتى تكون علة معلومة تقاس عليها غيرها من مستجد عبادة.

(٣) حديث التعليل في العبادات إنما هو وفق النظر الكلي (إن تخيله كليًّا) وليس وفق النظر الجزئي لأنه في الجملة غير واقع فيه، وإن وقع التعليل فيكون متعبدًا والوصف القائم في العلية قاصرًا في نفسها لا يتعدى إلى غيرها -كالصيام ورخصة الفطر في السفر، وفي الصلاة وأعداد الركعات وهيئاتها فيها-، مع وجود الوصف المطرد المتعدي فيها فيقاس بها غيرها في الحكم بجامع العلية؛ كعبادة الزكاة والأموال المزكية وقياس غيرها عليها.

(٤) ينظر: علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥م)، د.ط، ص١٤٣.

(٥) إمام الحرمين، البرهان، ٢/٩٢٣، فقرة:٩٠١.

(٦) المصدر نفسه.

فمن المصالح الضرورية الشرعية وجوب القصاص لحفظ الحياة وحقن الدماء، وردع من يريد المساس بِمُهَجِ الناس. فإذا لم تبق هذه المصالح هدرت الدماء وفشى الفساد ووقع الناس في ضر لا مناص للعيش معه.

وقوله: "مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية" أي من الضرورة الشرعية ما تتعلق بأمر كلي وسياسة عامة، واستدرك في الغياثي قائلًا: "فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإيالة فيجب استدراكه لا محالة"(١)، وإلا "ما معتصمُ العباد إذا طما بحر الفساد؟ واستبدل الخلق الإفراط والتفريط عن منهج الاقتصاد... أيبقى بعد ذلك مسلكٌ في الهدى؟ أم يموج الناس بعضُهم في بعضٍ مهمَلين سُدى، متهافتين على مهاوي الردى"(٢).

الضروريات الخمس:

"لقد دأب العلماء عامة، والمقاصديون منهم خاصة، على اعتبار الضروريات الخمس (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) أسس الشريعة ومصالحها العليا. وقد تحددت هذه الضروريات وانحصرت واستقرت على هذا النحو منذ الإمام الغزالي وأصبحت منذئذ أساسًا من أسس أي كلام في مقاصد الشريعة، وإمام الحرمين هو أحد السباقين إلى إدراكها والتنبيه عليها"(٣). وإليك بيان الضروريات الخمس وكيفية حفظها من جانبي الوجود والعدم.

أولًا: حفظ الدين.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران:١٩]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ

(١) إمام الحرمين، الغياثي، ص٥٤، فقرة:١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠، فقرة:١٠. وعرف الإمام الشاطبي المصالح الضرورية: "أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، الموافقات، ٢٠/١.

(٣) أحمد الريسوني، إمام الفكر المقاصدي، مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين، إشراف: عبدالعظيم الديب ومحمد صالح الشيد، (الدوحة: جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٩٩٩م)، ط١، ص٩٧٣.

غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ [آل عمران].

قال إمام الحرمين في معرض بيانه حفظ الدين: "فالقول الكلي: إن الغرض استبقاء قواعد الإسلام طوعًا أو كرهًا، والمقصدُ الدين"[(١)].

وقال: "فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات"[(٢)]. ففي هذه الفقرة نبه على حفظ الدين بالعبادات، ويبين أهمية هذا المقصد بقوله: "ليعلم طالبُ الحق وباغي الصدق أن مطلوبَ الشرائع من الخلائق، على تفنن الملل والطرائق، الاستمساكُ بالدين والتقوى، والاعتصامُ بما يقربهم إلى الله زُلْفى"[(٣)].

طريقة حفظ الدين:

"إن الدنيا إنما ترعى من حيث يُستمد استمرار قواعد الدين منها، فهي مرعية على سبيل التبعية، ولولا مسيس الحاجة إليها على هذه القضية لكانت الدنيا الدَّنِيَّة حرية بأن يضرب عنها بالكلية"[(٤)]. فمقصد الدين يعد لب المقاصد كلها وروحها، وأسها وجذرها، وما عداه فهو متفرع عنه محتاج إليه احتياج الفرع الأصل، لا يستقيم إلا به، ولا يؤدي ثمرته ويؤتى أكله إلا بتغذيته[(٥)]. وقد بين إمام الحرمين طريقة حفظ الدين بمسلكين:

١. (طلَبُ ما لم يحصل)[(٦)]، والذي عبر عنه الإمام الشاطبي بعده؛ بحفظ الدين من جانب الوجود، أي حفظه بما يقيم أركانه، ويثبت قواعده[(٧)].

---

(١) إمام الحرمين، الغياثي، ص٨٥، فقرة:٢٦٨.

(٢) إمام الحرمين، البرهان، ١١٥١/٢ فقرة:١١٧٩. وينظر: الريسوني، إمام الفكر المقاصدي، ص٩٧٤.

(٣) إمام الحرمين، الغياثي، ص٨٤، فقرة:٢٦٣. ينظر: هشام بن سعيد أزهر، مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية، (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ٢٠١٠م)، ط١، ص٢٢٨.

(٤) إمام الحرمين، الغياثي، ص٧١ ف:٢٢٧.

(٥) محمد سعد بن أحمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، (الرياض: دار الهجرة، ١٩٩٨م)، ط١، ص١٩٢.

(٦) إمام الحرمين، الغياثي، ص٩٣، فقرة:٢٩٣.

(٧) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١٨/٢، أزهر، المصدر السابق، ص٢٣٣.

٢. (وحفظ ما حصل)[١] وعبر عنه الشاطبي بحفظه من جانب العدم، وذلك بدرء الاختلال الواقع عليه، أو المتوقع وقوعه[٢].

فقد بين إمام الحرمين في طلب ما لم يحصل بقوله: "فأما القول في أصل الدين فينقسم إلى: حفظ الدين بأقصى الوُسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين. وإلى دعاء الجاحدين والكافرين، إلى التزام الحق المبين"[٣]. وقال: "السبيلُ إليه الجهادُ ومنابذةُ أهل الكفر والعناد، وعليه القيامُ بحفظ الخِطة"[٤]، أي على الإمام. وهذا حفظ له من جانب الوجود، حيث دعاء الجاحدين للدخول إلى الحق المبين، وإعلان الجهاد عليهم؛ فيكون عونًا لحفظ ما هو موجود بإيجاد من يمجدها ويجددها.

وقال عن حفظ ما حصل، بالقيام إلى منع ما يدعو لانعدام الدين أو الضرر فيه من جهة الكفار والملحدين، بقوله: "القول في حفظ ما حصل... حفظه عن الكفار بسدِّ الثغور، وإقامة الرجال على المراصد"[٥]. هذا فيما يتعلق بالجبهة الخارجية، أما الجبهة الداخلية، "فبحفظ أهله عن التواثب والتغالب، والتقاطع والتدابر والتواصل... -و- بنفض بلاد الإسلام عن أهل العرامة والمتلصصين والمترصدين للرفاق[٦]، وهذا يجب على الإمام، وبفصل الخصومات الثائرة، وقطعُ المنازعات الشاجرة، وهذا يناط بالقضاة والحكام"[٧].

ثانيًا: حفظ النفس.

قال تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:٣٢].

---

(١) إمام الحرمين، الغياثي، ص٩٣، فقرة:٢٩٣.
(٢) الشاطبي، الموافقات، ١١٨/٢.
(٣) إمام الحرمين، الغياثي، ص٨٥-٨٦، فقرة:٢٦٩. وينظر: أزهر، المصدر نفسه، ٢٣٣-٢٣٤.
(٤) الغياثي، ص٩٣، فقرة:٢٩٣.
(٥) المصدر نفسه، ص٩٣، فقرة:٢٩٤.
(٦) المصدر نفسه، ص٩٣، فقرة:٢٩٤-٢٩٦.
(٧) المصدر نفسه، فقرة:٢٩٧.

وقد عبر إمام الحرمين حفظ النفس بحفظ الدم، فقال: "وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص"[(١)]، وفي مكان آخر صرح باعتبار القصاص في النفس، فقال: "وإذا اعتبرنا القصاص في النفس بالقصاص في الطرف..."[(٢)]، وقال عن قتل الجماعة بالواحد: "والمسلك الحق عندنا أن المشتركين يُقتلون بحكم قاعدة القصاص، فإذا تمهدت هذه القاعدة فغرض هذه المرتبة إلحاق فرع بهذا الأصل... فنقول في الطرف إنه صِينَ بالقصاص على المنفرد، فليُصَن بالقصاص على المشتركين كالنفس"[(٣)].

طريقة حفظ النفس من جانب الوجود: وذلك بما أبيح المحرم حال الضرورة كأكل الميتة ومال الغير، قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة:١٧٣]. قال إمام الحرمين: "تبيح الضرورة الشيء... كأكل الميتة وطعام الغير"[(٤)]. هذا فيما يتعلق بالفرد إذا اضطر إلى الحرام، فإذا عم الضرار بعامة الناس، حينها فإن الحاجات تنزل منزلة الضرورة في الآحاد، فيقول: "الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر، فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة لهلك. ولو صابر الناس حاجاتهم، وتعدَّوها إلى الضرورة، لهلك الناس قاطبةً"[(٥)].

ومنها: ما أباحه الله تعالى لخلقه من البيوع والأطعمة والملابس والتكسب في الدنيا؛ لكي يتقووا بها ولا يفنوا، وقد أجرى الله هذا النوع وفق الجبلات وما فطر الناس عليه، من دفع الأذى عن نفوسهم، فقال إن: "الله تعالى فَطَرَ الجِبِلَّاتِ على التشوف والشهوات، وناطَ بقاء المكلفين ببُلغة وسداد،

(١) إمام الحرمين، البرهان، ١١٥١/٢، فقرة:١١٧٩، والمقصود بحفظ النفس هو "حفظ الأرواح أفرادًا وعمومًا... ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف، حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي ينزل إتلافها منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة"، محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، (الأردن: دار النفائس، ٢٠٠١م)، ط٢، ص٣٠٣.

(٢) إمام الحرمين، البرهان، ١١٠٥/٢، فقرة:١١١٨.

(٣) المصدر نفسه، ١٢١٣/٢-١٢١٤، فقرة:١٢٦٥-١٢٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ٩٤٢/٢، فقرة:٩٢٢.

(٥) إمام الحرمين، الغياثي، ٢١٩ فقرة:٧٤٢.

فتعلَّقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فِرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام، والنظامُ من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع"(١).

طريقة حفظ النفس من جانب العدم: وذلك بتشريع الحدود لردع من يريد المساس بالنفوس، كما قال إمام الحرمين "أن: الدم معصوم بالقصاص"، وهذا من جهة حفظ النوع الإنساني المادي كأجسام وأبدان، أما حفظها من الناحية المعنوية الروحية، فهذا يتعلق بالدين، وحفظها له من الجانبين، وقد مر القول في ذلك فلا نعيده.

ثالثًا: حفظ النسل.

قال إمام الحرمين: "والفروج معصومة بالحدود"(٢)، كحد الزنا، قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور:٢]، وحد القذف قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور:٤]، وقد عبر إمام الحرمين عن حفظ النسل بحفظ الفروج كما مرّ، وصرح بحفظ النسل، فقال: "إذا أشكل في الزمان الشرائطُ المرعيةُ في النكاح، ولم يأمن كل من يحاول نكاحًا أنه يخل بشرط معتبَرٍ في تفاصيل الشريعة، فلا تحرم المناكح بتوقع ذلك؛ فإنا لو حرمناها... لتسببنا إلى قطع النسل، وإفناءِ النوع، ثم لا تَعِفُّ النفوسُ عمومًا، فتسترسل في السفاح"(٣)، وعبر بدل النسل الأبضاع، فقال في: "القضاء والجلوسِ لفصل الحكومات بين الخصماءِ... قد يرتبط به أمورُ الأموالِ والأبضاعِ والدماءِ"(٤).

(١) المصدر السابق، ص٨٤، فقرة:٢٦٣.
(٢) إمام الحرمين، البرهان، ٢/١١٥١، فقرة:١١٧٩.
(٣) إمام الحرمين، الغياثي، ص٢٣٤، فقرة:٨١٩.
(٤) المصدر نفسه، ص١٣٣، فقرة:٤٢٢.

طريقة حفظ النسل من جانب الوجود: وذلك بما أباحه الله تعالى لعباده من النكاح وتزينه لهم بخلق الشهوة في نفوسهم حتى يتبادروا إليه من فطرتهم فلا يفن النوع الإنساني، كما مر بيانه من قبل إمام الحرمين.

طريقة حفظ النسل من جانب العدم: وهو ما بينه إمام الحرمين في أن الفروج محفوظة بالحدود، التي شرعها الله لردع من يتهجم على الزنا والفواحش، فيقلل موارد الحلال بذلك ويختلط الأنساب ويجر الأمر إلى الضير بالنسل في النوع الإنساني. وكذلك في خلو المرأة المطلقة من الزوج السابق، فعليها استبراء رحمها منه بالعدة أو بوضع الحمل؛ لأن: "الغرض الأظهر في إحلال النكاح وتحريم السفاح، أن يختص كلٌّ بعل بزوجته، ولا يزدحم ناكحان على امرأة، فيؤدي ذلك إلى اختلاط الأنساب"[(١)].

رابعًا: حفظ المال.

"الأموال... شوفُ الرجال، ومرتبطُ الآمال، ومن ألِفَ مبادئَ النظر في تصاريفِ الأحوال في الإيالات، لم يخف عليه مَدْرَكُ الحق في هذا المقال"[(٢)]، ومن الحقائق التي لا يشك فيها أحد، أن المال ضرورة من ضرورات الحياة التي لا غنى للإنسان عنها... فالمال به يشبع حاجاته الضرورية والحاجية التحسينية[(٣)]، قال إمام الحرمين مبينًا صون المال: "والأموال معصومة عن السراق بالقطع»[(٤)]، "والغرض بشرع القطع ردع السارق عن تناول المال"[(٥)]، ومن الأهمية بمكان بيانه أن على السلطة الإسلامية حفظ المال، لأن لها منه النجدة والعدة؛ بل لا عتاد بدون مال، قال: "فهذه جملٌ في مصارف أموال بيت المال، يليق بالإيالة العظمى حفظُها"[(٦)].

(١) المصدر السابق، ص٢٣٦، فقرة:٨٢٤.
(٢) المصدر نفسه، ص١١٤، فقرة:٣٥٩.
(٣) ينظر: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ط٢، ص٤٦٧.
(٤) إمام الحرمين، البرهان، ١١٥١/٢، فقرة:١١٧٩.
(٥) المصدر نفسه، ١٢١٧/٢، ف:١٢٦٩. ينظر، فقرة:١٢٧٥.
(٦) إمام الحرمين، الغياثي، ص١١٢، فقرة:٣٥٣.

طريقة حفظ المال من جانب الوجود: وذلك ما أباحه الله تعالى، من التكسب والعمل لأجل نماء المال وزيادة موارده فيتقوم به الحياة ويزداد المال حفظًا في وجود، وقد أصَّل إمام الحرمين في كتابه الغياثي كيفية استخدام المال وتقسيم مصارفه وتجميع موارده، حيث يؤدي إلى حفظها من جانب الوجود من قبل حوزة الإسلام والإيالة الكبرى[١].

طريقة حفظ المال من جانب العدم: وهو ما مرّ أن بين إمام الحرمين؛ أن الأموال تُصان بالحدود، وأن الغرض من قطع يد السارق هو ردعه عن ارتكاب فعل السرقة، فيحفظ المال حينها، وكذلك ما حرم الله تعالى من المسألة ومدّ اليد إلى الآخرين، وكذلك ما حرم من فعل الربا وإعلان الحرب عليه، وما ذلك إلا لأن هذا العمل يؤدي إلى الفتور والكسل، فيضعف مورد المال الذي هو عمل الإنسان.

خامسًا: حفظ العقل.

لم أجد عند إمام الحرمين قولًا صريحًا في العقل وطريقة حفظه، إلا أنه بيَّن المسلك الذي شرعه الله ليحفظ به العقل، وهو حد شارب الخمر، فقال: "وسبيل القول في الحد أن ما وقع الوفاق على تحريمه من الخمور، فلا خلاف في تعلق الحد بشربه"[٢]، وقال: "من آثار التغليظ فيها الحد"[٣]. أي التغليظ في حرمتها. وكذلك بيَّن علة تحريم الخمر، وفي أنه يخامر العقل ويغطيه، فيعطل عمل العقل الذي هو أصل الفضائل إن اقترن به الورع والتقوى[٤]، يقول: "والمسكر ما يخبل العقل ويطرب"[٥]، وقال: "الخمر...

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٠٩ فقرة:٣٥٣، وما بعدها.

(٢) إمام الحرمين، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، (جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٧م)، ط١ ٣٢٥/١٧، فقرة:١١٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ٣٢٥/١٧، ٣٢٧، فقرة:١١٢٠٠، ١١٢٠٣.

(٤) ينظر: إمام الحرمين، الغياثي، ص٧١، فقرة:٢٢٥.

(٥) إمام الحرمين، نهاية المطلب، ٣٢٥/١٧، فقرة:١١٢٠٠.

من المخامرة أو التخمير"[١]، التغطية، والتي عند الاستكثار منها يبلغ إلى حد: "النشوة والطرب والسكر"[٢].

وقد وجدت العبارة الآتية أقرب إلى مقصود الباب، إذ يقول: "قليل الخمر داع إلى الكثير"[٣]، لتشوف النفس إليها، "وليس في الإكثار منها عند الاستكمال من جنسها ركوب خطر واقتحام غرر"[٤] على الغير، كما عند الغصب والسرقة من مخاطر، ولأنه ليس لها حرز كالأموال عند مالكيها "فلو لم يوضع الحد في القليل لدعا إلى الكثير منه"[٥]، ثم ربطه بصون المال، وحد السرقة قائلًا: "والغرر في المُهج مع قلة المال كاف في الورع"[٦]، أي أن السرقة والغصب ولو من قليل، تغرير للروح فكاف في ردعه، مع تحريم الله له، فيتورع في عدم القيام بذلك بخلاف الخمر[٧].

فتبين أنه مثلما المال مصون بحد السرقة والحرابة، فكذلك العقل مصون بحد شرب الخمر، وما يشتق منه الجامع مع علته. وبعد هذه الأسطر الأخيرة التي ساقها إمام الحرمين، باشر بعد ذلك القول في الكليات الخمس والمنبثقة منها الضروريات والحاجيات والتحسينيات. وما هذا الربط بين كليات الشرع وحد شرب الخمر إلا لبيان أن حفظ العقل من جملة المقاصد الضرورية.

ويرى الباحث أن عدم تصريح إمام الحرمين القول بضرورة العقل وبيان حفظه، إنما هو لوضوح الأمر في ذلك، وهو أن حفظ الضروريات الأخرى مرهونة بحفظ العقل، إذ لا تكليف شرعًا على فاقدي العقل من المجانين والصغار، عليه

(١) إمام الحرمين، البرهان، ١/١٧٢، فقرة:٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ٢/٩٢٢، فقرة:٩٠٠.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) راجع: علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والإيضاح في شرح البرهان، تحقيق: علي بن عبدالرحمن الجزائري، (الكويت: دار الضياء، ٢٠١١م)، ط١ ٣/٥٠٢-٥٠٣.

فلا يترتب في عملهما المحرم لأي ضروري من الضروريات الخمس حكم، فكيف لا يدخل ضمن الضروريات ما كانت أحكامها موقوفة عليه[١].

طريقة حفظ العقل من جانب الوجود: بما أن العقل متعلق بالجسم، فمن حيث المادة ما يحفظ الجسم والبدن به، يسري حكمه على العقل، وقد مرَّ بيان حفظ النفس من جانب الوجود، مما أحل الله الحرام -والمقدر بقدره للفرد- حال الضرورة[٢]، ومما أحل الله تعالى من الكسب الحلال والأكل والشرب وغيره.

أما من الناحية المعنوية والروحية، فحفظ العقل من جانب الوجود، ما أوجبه الله تعالى على المكلفين في طلب العلم؛ لأنه بالعلم يعرف الإنسان فرائضه وما أوجبه الله تعالى عليه، فيكون عونًا في كمال عقله وتنميته، ولأن الجهل من آفات العقل وسبب في تخثره وهلاكه، فيعمى بصيرة الإنسان به، وبهلاكه يهلك الإنسان في الدنيا والآخرة[٣].

طريقة حفظ العقل من جانب العدم: وهو ما مر من تشريع الله تعالى الحد على شرب الخمر وما في معناه مما يزيل العقل به ويسكر ويطرب بذلك. وأريد أن أنبه أن النصوص التي سقناها عن إمام الحرمين، والمتعلقة بالمقاصد الضرورية الخمسة قد سردها هو في نص واحد، إذا ما اعتبرنا العقل ضمن النفس، ولكننا آثرنا فصلها لأننا أوردنا كل ضروري على حدة، يقول: "فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح؛ فأما المأمور به

(١) فـ "لو عدم العقل لارتفع التدين"، الشاطبي، الموافقات، ٢/٣٢.

(٢) فمن علم بقين أن عقله سيزول لو لم يتعاط حرامًا ما، ولا علاج غيره، وقد أيس منه الأطباء ثم نصحوه على ذلك العلاج، حينها يحل له؛ لأنه يحفظ بذلك الحرام ضروريًّا.

(٣) قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج:٤٦]. فبما يرونه أو يسمعونه في سيرهم يحصل به العلم، فيعقلون ويتعظون مما رأوا، فلا يقدمون الحظ العاجل على الآجل، ولكن الكفار مع إبصارهم لآثار سابقيهم، فقد عميت قلوبهم فلا يعقلون، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك]. ينظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (دار الفكر)، د.ط، ١٢/٧٢.

فمعظمه العبادات... وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات، منها زواجر... وبالجملة الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع"[١]، فقد "نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص وعلى حفظ النسل والعرض بحد الزنى وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع"[٢]، وفي نص آخر بين ثلاثًا منها بالتوالي، فقال: "فأما الأمر الذي يعم، ولا ينضبط مقصوده، فهو كالقضاء والجلوسِ لفصل الحكومات بين الخصماءِ، وقد يرتبط به أمورُ الأموالِ والأبضاعِ والدماءِ"[٣].

وقد قسم إمام الحرمين الضروريات من حيث تصرف الشارع في ترتب الحكم عليها إباحةً أو تحريمًا على ثلاثة أقسام:

الأول: لا تبيح الضرورة ما تناهى قبحه في مورد الشرع، كالقتل والزنا في حق المجبر عليهم، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه.

الثاني: قد تبيح الضرورة الشيء ولكن لا يثبت حكمها كليًّا في الجنس، بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير.

الثالث: ما يرتبط في أصله بالضرورة، ولكن لا ينظر الشرع في الآحاد والأشخاص، وهذا كالبيع وما في معناه، وإنما كان كذلك؛ لأنه لا أثر للفكر العقلي في تقبيح البيع والتبادل في الأعواض، فكفى تخيل الضرورة في القاعدة ولا التفات إلى الآحاد، فإن الأمر في ذلك مبني على قاعدة كلية، وليس البيع قبيحًا في نفسه عرفًا أو شرعًا[٤].

٢. المصالح الحاجية:

(١) إمام الحرمين، البرهان، ٢/١١٥١، فقرة:١١٧٩. الريسوني، إمام الفكر المقاصدي، ص٩٧٤.

(٢) الريسوني، المصدر السابق.

(٣) إمام الحرمين، الغياثي، ص١٣٣، فقرة:٤٢٢.

(٤) ينظر: إمام الحرمين، البرهان، ٢/٩٤١-٩٤٣، فقرة:٩٢١-٩٢٢.

تعريف الحاجة: الحاجة واحدة الحاجات، وحوج، الاضطرار إلى الشيء(١)، والحاجة: الفقر إلى الشيء مع محبته(٢).

أما في الاصطلاح، فمعلوم أن إمام الحرمين من الذين أصَّلوا لكثير من المصطلحات المقاصدية كما مر بيانه، والمصطلح يكمن وجوده بوجود حد، وتعريف له يبين مفهومه وحقيقة معناه به، وبما أن المعاني سابقة على العبارات والمصطلحات، لأن المعاني ثابتة والمصطلحات طارئة(٣) بالوضع، كان بيان المصطلح؛ موقوفًا على حده، عليه فإن أول ما يجب البدء به مع المصطلحات والعبارات، بيان حده ومعناه لتحقق خواص حقائقها وحدودها(٤).

إلا أنه ليس كل ما يدرك حقيقته تنتظم له عبارة يحده(٥)، فليس من الممكن إتيان عبارة عن كل حد يضبطها ضبطَ التخصيص والتمييز، ولكنَّ أقصى الإمكانِ من البيان تقريبٌ وحسنُ ترتيبٍ، ينبه على الغرض(٦)، من تحقق خواص الحدود ومعانيها.

ومن المصطلحات المقاصدية التي وضعها مصطلح الحاجيات، فضمن تقسيمه لأصول الشريعة، بين الحاجيات والتي تلي في المرتبة الثانية من حيث الأهمية، فقال بأنها: "ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة(٧).

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ١١٤/٢، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م)، ط٨، ص١٨٥.

(٢) ينظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، باب الحاء، فصل الألف، ص٨٦.

(٣) ينظر: إمام الحرمين الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين محمود، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ١٩٩٩م)، د.ط، ص٤، فقرة:١٣.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص١، فقرة:٤. وينظر: الشاهد بن محمد البوشيخي، نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام إمام الحرمين به في كتابه الكافية، مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين، إشراف: عبدالعظيم الديب ومحمد صالح الشيب. (الدوحة: جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٩٩٩م)، ط١ ص٢١٦.

(٥) ينظر: إمام الحرمين، البرهان، ص١٢٠، فقرة:٤٢.

(٦) ينظر: إمام الحرمين، الغياثي، ص٢١٩ فقرة:٧٤٤.

(٧) إمام الحرمين، البرهان، ٩٢٣/٢، فقرة:٩٠١، ينظر: أزهر، المصدر السابق، ص٢٣٨.

ولكنه لم يوقف معنى الحاجة عند هذا الحد؛ لأن مصطلح الحاجة -خلافًا لمصطلح الضرورة- يكتفنه الغموض والإبهام -لذلك- فقد عمل على ضبطه وتحديد مضمونه... ضبطًا علميًّا محكمًا أكثر ضبطًا وإحكامًا حتى من الذين جاؤوا بعده كالغزالي والشاطبي"[١]، فسَبَر (الحاجة) بعد بيانه أنها "لفظةٌ مبهمة لا يضبط فيها قول"، وأخرج منها أن الضرورةَ وخوفَ الروح ليس مشروطًا في الحاجة، كما يُشترط في حق الآحاد في إباحة الميتة، ثم كذلك لا يُعنى بالحاجةِ تشوُّفَ الناس إلى الطعام، وتشوقَها إليه، فربَّ مشتهٍ لشيءٍ لا يضره الانكفاف عنه؛ فالمرعي إذًا دفعُ الضِّرار، واستمرارُ الناس على ما يقيم قواهم. وذلك بأخذ ما لو تركوه لتضرَّرُوا في الحال أو في المآل. فالضرارُ الذي ذكره إمام الحرمين هو ما يُتَوَقَّعُ منه فساد البنية، أو ضعفه وذلك بما يصدُّه عن التصرف والتقلب في أمور المعاش[٢].

فالمصالح الحاجية: هي ما يدفع عن الإنسان ما يفسد بُنيته ويضعف قواه ومُهجته في الحال أو المآل. وهذه القاعدة المقاصدية (دفع الضِّرار) التي استدل بها إمام الحرمين لضبط مصطلح الحاجة، قد جعلها قبلةً يقصدها الناس لقضاء حوائجهم من المأكل والمشرب والملبس والمسكن، -في عصر التياث الظلم وانتشار الحرام بين الأمم- سواء تعلق الأمر بالحاجيات أو التحسينيات، إذا كان بتركها يؤدي إلى فساد البنية وضعف في التقلب لأمور الحياة حالًا أو مآلًا.

ومن الأمثلة التي ضربها الجويني للحاجيات الإجارة، حيث قال: "إنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص

(١) الريسوني، إمام الفكر المقاصدي، ص٩٧٥.

(٢) ينظر: إمام الحرمين، الغياثي، ص٢١٩-٢٢٠، فقرة:٧٤٥.

الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد"(١).

فإن قال قائلٌ الإجارة: "خارجة عن الأقيسة... فإن مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات، فإن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان؟؛ ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة"(٢)؛ ولأن تقابل الموجودات بالنسبة للإجارة تنزل منزلة التحسينيات، والإجارة: "إن خرجت بخروجها عن الاستصلاح، فهي جارية على مقتضى الحاجة، والحاجة هي الأصل، والاستصلاح بالإضافة إليها فرع"(٣).

ومن الأمثلة الجارية في المصالح الحاجية. في العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر. في العادات: كالتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلًا ومشربًا وملبسًا ومسكنًا ومركبًا. في المعاملات: كالقراض، والمساقاة، والسَّلم، وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات، كثمرة الشجر، ومال العبد. في الجنايات: كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع وغيرها(٤).

٣. المصالح التحسينية:

التحسين لغة: من التزيين والتجميل، تقول: "أنظر إلى ما حسن وجهه،

---

(١) إمام الحرمين، البرهان، ٢/ ٩٢٤، فقرة:٩٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٩٣٠-٩٣١، فقرة:٩١٠.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٩٣٢-٩٣٣، فقرة:٩١١-٩١٢.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٥٨. القسامة: دعوى قبيلة على أخرى أنها قتلت منهم لرؤية قتيل في محلتهم، مع وجود العداوة بينهم، فعليهم خمسون يمينًا لصحة الدعوى. واللوث: قرينة تؤيد صدق مدعي الدم، كأن يجد القتيل متلطخًا بدمه والمدعى عليه بجنبه وعليه آثار القتل. التدمية: قول الميت دمي عند فلان أو هو قتلني. ضرب الدية على العاقلة (القبيلة): في قتل الخطأ وشبه العمد. القراض (المضاربة): المتاجرة بالمال، والربح بين المالك والعامل. المساقاة: معاملة على تعهد شجر بجزء من ثمرته. السَّلم: بيع شيء موصوف في الذمة بثمن معجل. ينظر: محمد بن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ٤/ ١٨٢، ٥/ ٢٢٠،٢٤٥، ٩/ ٢٦-٢٧، ٤٧. وتضمين الصناع: هو ضياع صنعة بإفراط أو تعدّ، كثوب بين يدي الخياط، فيضمن لصاحب الثوب ما أتلفه، ينظر: مالك بن أنس، المدونة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م)، ط١ ٣/ ٣٩٩ وما بعدها.

وما أبدعَ تحاسينُ الطاوس وتزايينُه، وحسن الله خلقه، وحسَّن الحلاق رأسه: زيَّنَه"[١]. فالحسن، كون الشيء ملائمًا للطبع كالفرح، وصفةَ كمالٍ كالعلم، ومتعلِّقَ المدح في العاجل والثواب في الآجل كالعبادات، والحسن لمعنى في نفسه كالإيمان بالله، ولمعنى في غيره ثبتت الحسن فيه، كالجهاد[٢].

والتعريف الاصطلاحي هو: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها... كالتنظيف"[٣].

ومن يتأمل يجد أن المعنى الاصطلاحي يوافق المعنى اللغوي في أن المصالح التحسينية يجب أن تكون ملائمة للطبع والفطرة، كالطهارة وإزالة النجاسة، وهي مكملة للضروريات والحاجيات، فلا تصح عبادة بدون طهارة. والتحسيني في العبادات متعلق المدح في الدنيا، والثواب في الآخرة.

وقد قسم إمام الحرمين التحسينات إلى قسمين ضمن الضرب الثالث والرابع من الأصول الخمسة التي بينها، وصرح أنهما من قسم واحد، فقال: "وأما الضرب الرابع: فقد مثلناه بالكتابة، فهو في الأصل كالضرب الثالث... في أن الغرض المخيل الاستحثاث على مكرمة"[٤].

قال الريسوني: "ثم إذا جئنا إلى هذا القسم الخامس، نجد أنه قد قسمه ضمنيًا إلى ما يعلل تعليلًا إجماليًا، وإلى ما لا تعليل له، فيجب إلحاقه بأحد الأقسام الثلاثة، فهو إما من الضروريات وإما من الحاجيات وإما من المحاسن، وما تعذر تعليله فهو ليس مما نحن فيه، أي تقسيم العلل، فلا يبقى عند التحقيق إلا ثلاثة أقسام"[٥].

وكلي التحسيني عند إمام الحرمين مما لا يعلل فيقاس عليه غيره، كما

(١) الزمخشري، أساس البلاغة، ١./١٩٠، وينظر: أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ص٥٨.
(٢) ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص٩١-٩٢.
(٣) إمام الحرمين، البرهان، ٢/٩٢٤-٩٢٥، فقرة:٩٠٣.
(٤) المصدر نفسه، ٢/٩٤٧، فقرة:٩٣١.
(٥) الريسوني، إمام الفكر المقاصدي، ص٩٧٣.

ذهب إليه الأستاذ الريسوني[١]، وإنما التعليل جار عنده في الضروريات والحاجيات فحسب.

وقد ضرب إمام الحرمين مثالين لهذا الكلي، يجري فيهما الاتفاق والاختلاف على مساق واحد في أنهما غير معقولي المعنى؛ لأنهما تحت كلي التحسيني. فمن جهة الاختلاف.

أولًا: أن مكرمة تحصيل العتق بالكتابة، في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرًا﴾ [النور:٣٣]، في الابتداء محثوث عليه؛ إلا أنه لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، ولا تجب الكتابة على رأي معظم العلماء، بخلاف الأمر بالطهارة، فإنه اختص بإيجاب الطهارة[٢].

ثانيًا: أن الأمر بالطهارة من الحدث والنجس ليس فيها اعتراض على أصل[٣]. بخلاف الكتابة، فإن فيها خرم قاعدة ممهدة، وهي امتناع معاملة المالك عبده، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضات[٤].

ووجه خرم القاعدة بالكتابة هو أن العبد ملك لسيده بعمله وبماله، فإذا كاتبه سيده فكأنما اشترى السيد ماله بماله، وهذا مخالف للقاعدة الشرعية في البيع والشراء وتمليك ما يملك، فلما جوزها الشرع وجوبًا عند بعض العلماء وندبًا عند آخرين إذا طلبها العبد؛ فإنما ذلك لأن هذه المسألة راجعة إلى قاعدة أخرى، فتكون معارضة بين قاعدة وقاعدة؛ أو أن هذه القاعدة غير مطردة ومنضبطة في مقابل هذه المسألة[٥].

(١) المصدر نفسه.
(٢) ينظر: إمام الحرمين، البرهان، ٢/٩٤٧-٩٤٨، فقرة:٩٣١..
(٣) المصدر نفسه، ٢/٩٢٦، فقرة:٩٠٤.
(٤) المصدر نفسه، ٢/٩٤٧، فقرة:٩٣١..
(٥) ينظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص٣٣٤.

أما جهة الوفاق بين المثالين، فهو أن الإمام الشافعي مع إجرائه قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ على الاستحباب فقد رأى الإيتاء واجبًا كما أنبأ عنه قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ إذ أجرى إحدى الصيغتين على اقتضاء الإيجاب وحمل الأخرى على الاستحباب(١). فاستوى طرفا الطهارة وإيتاء المال في المكاتبة على أنهما موجبين من قبل الشارع. ويخرج من ذلك تعادل الضربين... فانتهض إيجاب الطهارة محصلاً لمكرمة النظافة، كما انتهض رفع الحجر في الكتابة مرعيًّا في تحصيل العتاقة(٢).

وقد ظهر من خلال التقسيم الخماسي لأصول الشريعة الذي وضعه إمام الحرمين، مسألة مهمَّة جدًّا، وهي هل يجري القياس التعليلي في أصل التحسيني، كما يجري في الضروري والحاجي، عنده: "لا يجوز قياس غيره عليه، وليس كالضرب الأول والثانى المتعلقين بالضرورة والحاجة، فإن أمرهما بيِّنٌ ودركهما سهل، ثم للشرع تصرف في الضروريات به، يتم الغرض في القسمين الأولين"(٣).

وذلك أنه لا يقع تحت قاعدة (ما يعلل) فيجري القياس فيه؛ لأن القدر الذي يقتضيه الاستصلاح لا ينضبط... السبب فيه أن هذا يدق مدرك النظر... فالقول الوجيز فيه أن المعنى الذي ذكرناه في هذه القاعدة الثانية محال على غيب ينفرد بعلمه الشارع(٤).

ووفق هذه القاعدة الكلية المقاصدية يحاول إمام الحرمين؛ جر موطن النزاع بين الشافعية والحنفية إلى ساحة رفع النزاع، بالطواف حول كليات الشريعة في حلها، كما في مسألة هل يجوز قياس المائع على الماء في إزالة

---

(١) إمام الحرمين، البرهان، ٢/٩٤٨، فقرة:٩٣٣.
(٢) المصدر نفسه، ٢/٩٥٠، فقرة:٩٣٥.
(٣) المصدر السابق، ٢/٩٤١.، فقرة:٩٢١..
(٤) المصدر نفسه، ٢/٩٣٨-٩٤٠، فقرة:٩١٧، ٩١٩-٩٢٠.

النجاسة، فأجاب: "وعلى هذا ينبنى سد باب القياس في الأحداث فإنها مواقيت الطهارات، وثبتها الشرع في أمر مغيب عن دركنا، ولم يثبت الطهارة عامة، بل خصصها تخصيصا نقدر نحن بظنوننا أنها تأتي على تحصيل النظافة، فكيف نستجيز إثبات وقت فيما لا نطلع على إثبات أصله"[1].

وإذا ما أمعنا النظر في هذا الكلي المقاصدي، فبقدر ما يهمنا مدى نجاعة طرح إمام الحرمين لرفع النزاع بواسطته، يهمنا أنه أسسه ضمن الأصول الخمسة، التي تكمن فيها الكليات الثلاثة المقاصدية، وقعدت على منوالها موارد شرعية مهمة من قبل الفقهاء بعده، وأصبحت المعول والأساس في رفع الخلاف بين المذاهب في كثير من القضايا[2]، فبدل أن يبقى الفقيه مستنبطًا الأحكام من الأدلة الجزئية بعيدًا عن كلياتها؛ عليه أن يستند إلى كليات الشريعة، -كما فعل إمام الحرمين بين جزئي طهارة الحدث والكلي التحسيني-، ويعرض الجزئي المستنبط منه الحكم على الكلي، حتى لا يكون ممن يهدم كلي الشريعة بجزئيها، حالة انفراده العمل بالجزئي خارجًا عن كليِّه[3].

وهذا التقسيم في كلي التحسيني من قبل إمام الحرمين قد أعطى للحقل المقاصدي توسيعًا في موارده؛ لأنه كلما تشعبت فروع منضبطة في

(١) المصدر نفسه، ٢/٩٤٣، فقرة:٩٢٣.

(٢) من القواعد المستنبطة من هذه الكليات، قاعدة (مآلات الأفعال)، والتي وفَّقَ الإمام الشاطبي اختلاف الأئمة في كثير من المسائل من خلالها، محاولًا تقريب ما اختلف عليه الأئمة صوريًّا باستخدام هذه القاعدة المقاصدية الجليلة. ففي عرضه لمسألة سد الذرائع، والقائل به الإمام مالك، ثم ذكره أن الإمام الشافعي مع عدم إقراره بهذه القاعدة؛ إلا أن المآل معتبر عنده بدليل أنه في صورة -بيوع الآجال- بيع سلعة بعشرة دنانير الى أجل ثم شراء سلعته من المشتري بخمسة دنانير نقدًا، فألغى الإمام مالك هذا البيع، لأن المصالح التى لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شىء؛ "لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة الى مفسدة -ولكن- بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة. وعند الإمام الشافعي هذا البيع إذا كان مصلحة جاز ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع؛ ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق". ينظر: الشاطبي، الموافقات، ١٨٥/٥.

(٣) قال الشاطبي: "محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلًا في جزئي معرضًا عن كليه؛ فقد أخطأ". الموافقات، ١٧٤/٣.

حقول علم، كلما أعطت لأرضيتها مجالًا لإنتاج فروع أخرى تتبلور على أيدي علماء آخرين فتزيدها قوة؛ ألا ترى امتداد الحقل المعرفي في مجال الفكر المقاصدي لم ينقطع عند الكليات الثلاث، التي أصلها إمام الحرمين الجويني، بل توسع وفصل بعد ذلك من قبل تلميذه الغزالي، ثم العز بن عبد السلام فالقرافي فالشاطبي فابن عاشور.

إلا أن هذا التوسع لم يسر في الكليات الثلاث التي حددها إمام الحرمين، بل فيما يتفرع منها، وبقي التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة، والذي أسسه وأصله إمام الحرمين، كما كان على حاله، ومهيمنًا على جميع القضايا التي تفرعت منه، عليه ففضل إمام الحرمين في تأسيسه المقاصدي، سيبقى جاريًا على اللاحقين، كهيمنة الكليات الثلاث على فروعها.

الاجتهاد أركانه وشروطه، والاجتهاد والترجيح المقاصديان عند إمام الحرمين

أولًا: تعريف الاجتهاد، وأركانه وشروطه.

الاجتهاد لغة: هو افتعال من الجهد، وله معانٍ، بفتح الجيم: المشقة والمبالغة. وبضمها: الوسع والطاقة، فهو بذل الوسع واستفراغ الطاقة للوصول إلى غاية الشيء ومقصوده(١).

الاجتهاد اصطلاحًا: (استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي)(٢)، أو: (بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)(٣)، تفريغ الوسع في تحصيل المقصود من أحكام الشريعة(٤). ففي التعريف الأول، قال: "استفراغ الوسع وبذل المجهود" حتى يخرج منه ما يحصل مع التقصير، لأن بذل الوسع: أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب، وفي التعريف الثاني قيد "بذل المجتهد" فخرج منه غير الفقيه المجتهد، وغير المؤهل له(٥)، والحكم الشرعي يتضمن القطعي منه والظني والعقلي

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج١، ٧٠٨/٩، الزمخشري، أساس البلاغة، ١٥٨/١، إمام الحرمين، الكافية في الجدل، ص٥٨، إمام الحرمين الجويني، الورقات، (الرياض: دار الصميعي، ١٩٩٦م)، ط١ ص١٨.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محيي الدين مستو، (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩٥م)، ط١ ص٢٥٨.

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، (جدة: شركة المدينة المنورة د.ت)، ط١ ص٣٤٢.

(٤) هذا التعريف مركب من جملتين لإمام الحرمين أحداهما (بذل الوسع في تحصيل المقصود) في الكافية في الجدل، ص٥٨، فقرة:١٤٠. والأخرى (المفتي من يسهل عليه درك أحكام الشريعة) في البرهان، فقرة:١٤٩٢. فأدمجت الفقرة الأخيرة من البرهان (أحكام الشريعة) مع زيادة (من) إلى فقرة الكافية.

(٥) ينظر: الغزالي، المصدر السابق، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، (دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م)، ط١، ٢٠٣/٢.

والنقلي؛ والمصيب في القطعي واحد والحق معه والآخر على الباطل بخلاف الظني[١]، وقد جمع الإمام الكمال بن الهمام بين هذه القيود في تعريفه للاجتهاد، فقال: "بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقليًّا كان أو نقليًّا، قطعيًّا كان أو ظنيًّا"[٢].

أركان الاجتهاد:

الركن في اللغة: ما يتم به الشيء، وركن الشيء جانبه القوي، فيكون عينه. تقول جبل ركين عزيز ذو أركان[٣].

وفي الاصطلاح: ما يقوم به الشيء من التقوم، إذ قوام الشيء بركنه. وهو داخل فيه بخلاف الشرط فهو خارجه[٤]، وهنا يتبين أن المعنى اللغوي والاصطلاحي يتلاقيان في المعنى. وأركان الاجتهاد ثلاثة:

١. المجتهد: وهو المؤهل للاجتهاد، والآتي بيان الشروط التأهيلية له.
٢. بذل الجهد واستفراغ الوسع للوصول إلى الحكم الشرعي.
٣. المجتهد فيه: وهي الأحكام الشرعية[٥]، وقد تضمنت الشروط الثلاثة في تعريف إمام الحرمين للاجتهاد والمفتي، فالاجتهاد عنده هو: "تفريغ الوسع في تحصيل المقصود، ولذلك لا يقال لمن حمل خفيفًا اجتهد في حمله، ولذلك لم نقل لمن عرف الحكم بالنص، إنه اجتهد"[٦].

(١) ينظر: كمال بن الهمام، التحرير بشرح التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، (مصر، ١٩٠٠م)، د.ت.ط. ٢٩٢/٣. الشيرازي، المصدر السابق. قوله "والمصيب في القطعي واحد والحق معه، والآخر على الباطل بخلاف الظني" هي الإصابة غير القابلة للخطأ، التي تؤدي إلى الكفر أو البدعة، وهذا في النصوص القاطعة في دلالاتها الحكمية الشرعية غير المحتملة لمعنى آخر، سواء في العقائد أو العبادات أو غيرها، أما الظني فكذلك المصيب واحد فيه ولكن المخطأ مأجور غير مأزور، لأن الاجتهاد وارد في الدليل الظني فيقبل الإصابة والخطأ كما في حديث: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"، رواه البخاري: ٧٣٥٢، ومسلم: ١٧١٦.

(٢) ابن الهمام، المصدر السابق، ٣/٢٩١-٢٩٢، ملاحظة: معنى التعريف من ابن الهمام واللفظ من الشارح ابن الأمير.

(٣) الجرجاني، التعريفات ص١١٧، الزمخشري، أساس البلاغة، ١/٣٨٣.

(٤) الجرجاني الموضع السابق.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ص٣٤٢-٣٤٥.

(٦) إمام الحرمين، الكافية، ص٥٨، ف:١٤٠.

فالركن الأول المجتهد، والثاني استفراغ الوسع، بُيِّن في هذا التعريف، والركن الثالث يظهر في تعريفه للمفتي الذي هو: "من يسهل عليه درك أحكام الشريعة"(١).

وإن اعترض معترض أن بذل الجهد متضمن في الركن الأول وداخلٌ فيه فلا حاجة إلى جعله ركنًا زائدًا، لأن المجتهد هو الذي يجتهد ويبذل الوسع، وإلا لا يقال له مجتهد(٢).

فأقول: إنه بوجود المجتهد والحكم الشرعي لا يعني كمال الإجتهاد، فقد يستنبط المجتهد من ظواهر الشرع الناصعة ونصوصها الساطعة، من غير اجتهاد وتعب، ولا يسقط عنه اسم المجتهد، من حيث تأهيله الاجتهادي، أو ربما المجتهد المؤهل يتقاعس في الاجتهاد ولا يبذل جهده، فالركن الأول لا يغني عن الثاني، لأنه مع تقاعس المجتهد في استنباطه المبني على الظواهر الشرعية ونصوصها الواضحة، لا يخرج كونه مجتهدًا مع القول أن العملية التي قام بها ليست اجتهادية، لأنه لم يبذل كامل الجهد، قال الإمام الغزالي: "الاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب، بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"(٣).

شروط الاجتهاد:

هناك شروط عامة للمجتهد، وشروط خاصة تأهيلية، أما الشروط العامة فهي: الإسلام والبلوغ والعقل، وقد بينها إمام الحرمين بقوله: "الكافر وإن حوى من علوم الشريعة أركان الاجتهاد، فلا معتبر بقوله أصلًا وافق أو

(١) إمام الحرمين، البرهان، تحقيق: عبدالعظيم الديب (مصر: الناشر، الوفاء المنصورة، ط٤، ١٤١٨هـ)، ٢/٨٧٠، ف:١٤٩٢.

(٢) ينظر: نادية شريف العمري، الإجتهاد في الاسلام، أصوله أحكامه آفاقه، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، ط١، ص٥٠-٥١.

(٣) الغزالي، المستصفى، ص٣٤٢.

خالف، فإنه ليس من أهل الإسلام"(١). وقال في البالغ: "يشترط أن يكون المفتي بالغًا، فإن الصبي وإن بلغ رتبة الاجتهاد وتيسر عليه درك الأحكام فلا ثقة بنظره وطلبه"(٢). وعن المجنون: "الولاية الثابتة على المجنون ضرورية إذ لا يتوقع من المجنون تصرف وفهم ونظم عبارة"(٣). والشروط الخاصة الأساسية عند إمام الحرمين، التي تؤهل المجتهد للإفتاء، هي:

١. اللغة والعربية، ولا يُشترط التعمُّقُ والتبحُّر فيها، حتى يصيرَ الرجلُ علامةَ العرب، فالقولُ الضابط في ذلك أن يحصّلَ من اللغةِ، ما يترقى بها عن رتبةِ المقلِّدين في معرفة معنى الكتاب والسنة.

٢. الفقه، ولا بدَّ من التبحُّر فيه، والاحتواءِ على قواعده، ومآخذِه ومعانيه، وأهمُّ المطالب في الفقه التدرُّب في مآخذ الظنون في مجال الأحكام، وهذا هو الذي يسمى فقه النفس. وهو أنفس صفات علماءِ الشريعة.

٣. أصول الفقه؛ ومنه يستبان مراتبُ الأدلة، وما يُقَدَّمُ منها وما يؤخر، ولا يَرقى المرءُ إلى منصب الاستقلال. دون الإحاطة بهذا الفن(٤).

وهذه الشروط قد بينها إمام الحرمين في الغياثي، الكتاب الذي يحل إشكالية السلطة السياسية المتمثلة بالإمامة والخلافة، وما يتعلق بها من مصالح الخلق، من ضمنها إشكالية السلطة العلمية المتمثلة بعلماء المسلمين، والتي هي تبع للسلطة السياسية من حيث نفوذها وبقاء هيبتها ببقاء من يحرسها، فاختزاله الشروط السابقة للاجتهاد التي بينها العلماء الأقدمين في ثلاثة؛ ما ذاك إلا أنها كافية في تأهيل المجتهد للإفتاء، كما قال الإمام:

(١) إمام الحرمين، البرهان، ١٤٤٢، فقرة:٦٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ٨٦٩/٢ فقرة:١٤٨٣، وانظر، فقرة:١٤٩٣.
(٣) المصدر نفسه، ٥٦١/٢، فقرة:٨٢٤.
(٤) ينظر: إمام الحرمين، الغياثي، ص١٨١، فقرة:٥٨٠-٥٨٣.

"فمن استجمع هذه الفنونَ، فقد علا إلى رتبة المفتين"[(١)]، من حيث إمكانية وسهولة مأخذها، ويكون عونًا له لأن يقدم للأمة حلولًا عصرية من خلال فتاويه، وذلك لحاجة الناس إلى من يفتي لهم في مستجدات أمورهم وحاجاتهم اليومية، فلو تكرست الشروط التي بينها العلماء سابقًا، مع قصور العمر، ومحدودية قدرات البشر في الاطلاع على تفاصيل العلوم، مع سعتها وتفرع أصولها ففروعها؛ لأدى إلى تعليق مصالح الناس -المرتبطة بتعجيل الفتوى لمستجداتهم اليومية-، على علماء قل ما يجود الزمان بهم كالإمام الجويني والغزالي وابن تيمية وغيرهم، وعلى تصورات نموذجية ومثالية، وهذا بحد ذاته حل لإشكالية ما يجب على العلماء الشرعيين الاتصاف بها من الشروط المرعية، التي يظهر فيها طابع اليقين والقطع من طابع الظن[(٢)].

علاقة الشروط الثلاثة بمقاصد الشريعة، ونجملها فيما يلي:

الشرط الأول: العلم باللسان العربي، فعلاقته بمقاصد الشريعة بينة، من حيث إنها من الوسائل التي يفهم قصد الشارع منها. قال إمام الحرمين: "لا بد من الارتواء من العربية، فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة"[(٣)].

الشرط الثاني والثالث: الفقه وأصول الفقه، وهذين العِلْمَين هما مما وصل إلينا عن طريق فتاوى وأقضية الصحابة، قال إمام الحرمين: "الفنُّ المترجمُ بأصول الفقه، فحاصله نظمُ ما وجدنا من سِيَرِهم، وضمُّ ما بلغنا من خبرهم، وجمعُ ما انتهى إلينا من نظرهم، وتتبُّعُ

(١) المصدر نفسه، فقرة:٥٨٣. ينظر: الشروط والصفات التأهيلية والتكميلية الأخرى للمجتهد في كتاب البرهان لإمام الحرمين، وقال يبلغ ٤٠ صفة، ٢/ ٨٦٩-٨٧٠، فقرة:١٤٨٢-١٤٩١. وينظر: إمام الحرمين، الغياثي، ص١٧٩-١٨١، فقرة:٥٧١.-٥٧٩.

(٢) ينظر: عبدالمجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، (بيروت: دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م)، ط١ ص٣٧٣-٣٧٤.

(٣) إمام الحرمين، الغياثي، ص١٧٩ فقرة:٥٧١.

ما سمعنا من عِبَرِهم، ولو كانوا عكسوا الترتيبَ لاتّبعناهم"[1]، وهذا أيضًا أحد مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، قال عن الصحابة رضي الله عنهم: "ونحن نرى الاقتصار في مآخذ الأحكام على أصول الشريعة وأقضية الصحابة محمولة عليها"[2]. وقد أسس الكليات الثلاث من ضمن مباحث أصول الفقه، منها في قضية التعليل والقياس، وما يعلل وما لا يعلل.

والإمام الشاطبي رحمه الله قد وضح العلاقة بين شروط الاجتهاد ومقاصد الشريعة، حيث اختزاله شروط الاجتهاد على معرفة اللسان العربي، ومقاصد الشريعة على كمالها، و تمكينه استنباط الأحكام بناء على فهمه لها[3].

ثانيًا: الاجتهاد والترجيح المقاصديان.

١. الاجتهاد المقاصدي.

الاجتهاد المقاصدي مصطلح جديد ظهر في هذا العصر، ومع أن مضمون المصطلح وما ينبى عليه من قواعد قد بين من قبل العلماء السابقين، أمثال إمام الحرمين الجويني في كتابيه، البرهان في أصول الفقه، وغياث الأمم في التياث الظلم، والغزالي في المستصفى، والشاطبي في الموافقات؛ إلا أن تأكيد وضرورة الاهتمام بهذا العلم قد نال صداه في هذا العصر، لما بلغ من ظواهر وحوادث هي في حاجة ماسة إلى معالجتها في ضوء الاجتهاد المقاصدي الأصيل والنظر المصلحي المتين، يسد الفراغ الفقهي فيها، ويبرز حيوية الشريعة وصلاحها وشمولها وخلودها وحاكميتها على الحياة والوجود[4].

(١) إمام الحرمين، الغياثي، ص١٨٢، ف:٥٨٧. وضمائر الجمع راجعة إلى الصحابة رضي الله عنهم.
(٢) إمام الحرمين، البرهان، ٢/٧٨٤، فقرة:١٢٥٦.
(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/٣٠٥، ٤/٣٧٢-٣٧٣.
(٤) نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨م) ط١ كتاب الأمة، العدد: ٦٥، ص٤٠. ولعل الاستاذ الخادمي أول من عنون كتابه به.

ويقصد منه، القيام بالاجتهاد في الأدلة الشرعية واستنباط الأحكام منها، وفق مقاصد الشريعة وأسرارها، وقضاياها الكلية المطردة، وموضوعه: أصولي فقهي مقاصدي "يتناول على قضية مهمة للغاية، اصطلح على تسميتها: (بمقاصد الشريعة الإسلامية) التي تعد فنًّا شرعيًّا معتبرًا، له أهميته ومكانته على صعيد الدراسة المعرفية والأكاديمية، وله فوائده وآثاره على مستوى الواقع الإنساني ومشكلاته وأحواله ومستجداته"(١).

والغاية منه: أن الرجوع إليها هي مغيث الأمة الإسلامية في الخروج من الانحطاط الحضاري والثقافي والركود العلمي الذي هم فيه، وهذا على وجه الخصوص، وعمومًا يكون مغيثًا للأمم أجمع؛ لأن المقصد الأساس من تشريع الإسلام للناس "إلحاق الرحمة بالعالمين، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء]، وقال: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ١﴾ [إبراهيم]، وبذلك يصبح إلحاق الرحمة بالإنسان، بكل أبعادها ومعانيها، من خلال تشريعات الإسلام وتنوير عقله بهدايات الوحي، هو المقصد والهدف لتعاليم الإسلام وأحكامه، والمعيار الضابط لحركة الاجتهاد والدعوة والتربية والتعليم والإعلام(٢).

ومما يبين أوائل إمام الحرمين في الاجتهاد المقاصدي، تأسيسه للكليات الثلاث: الضروريات الخمس، (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، ثم الحاجيات، والذي يكمل بها الضروريات من جهة رفع المشقة والحرج عنها، حال الضرورة بإحلال المحظور له والمقدر بقدره، ومن القواعد المهمة التي بينها في هذا المجال (إنزال الحاجة العامة للأمة منزلة الضرورة الخاصة للأفراد)، ومنها بيانه أن كلي الضروري والحاجي هما مما يقاس عليهما

(١) المصدر السابق، ص٣٩.

(٢) المصدر نفسه، تقديم عمر عبيد حسنة، ص٩.

بجامع معقولية معناهما، بخلاف كلي التحسيني، وتأكيده من خلال كلي التحسيني على احترام ظواهر ألفاظ الشارع وعدم جريان القياس فيه كما في الأخْرَيين، وضربه مثال تكبيرة الإحرام وعدم جواز قياس غيره عليه بجامع التمجيد، لأن هذا من التعبدات الشرعية التي لا يقاس عليها، ثم تأصيله للمصطلح الأساس والصريح لمقاصد الشريعة، في قوله: "فمن قال والحالة هذه لا أثر لهذا الاختصاص؛ وإنما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة"(١). وحسب علمنا هو أول من صرح بهذا المصطلح.

ومن سمات الاجتهاد المقاصدي عنده بيانه عدم خلو مسألة عن حكم الله؛ بإرجاع الوقائع المحدثة غير المتناهية إلى الأدلة الكلية الشرعية كالاستدلال المنبني عليه المصالح المرسلة عنده، وهذا يصدق القول بصلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، لعدم خروج مسألة تحت هيمنة الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وقد دشن هذه القاعدة تحت أصل الاستدلال المنضبط بالنفي والإثبات، فقال: "الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلًا من أصول الشريعة... ويظهر أثر ذلك بضابط في النفي والإثبات(٢)، وذلك أن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاقِ والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قَط أصلان إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتنتفي النهايةُ عن مقابله ومناقضه -ثم بين أن هذا المنهج- يطَّرد في جميع قواعد الشريعة، ومنه ينسبط حكمُ الله تعالى على ما لا نهاية له... ولا يُتَصَوَّرُ... خلوُّ واقعةٍ.. عن حكم الله تعالى فيها، وهذا سرٌّ في قضايا التكاليف لا يوازيه مطلوبٌ من هذا الفنِّ علوًّا وشرفًا"(٣).

(١) إمام الحرمين، البرهان، ط١ ٢/٩٦١.، فقرة:٩٤٩. وقوله "لهذا الاختصاص" اختصاص تكبيرة الاحرام في الصلاة، وأنها من كلي التحسيني. وانظر، المصدر نفسه، فقرة:٩٠١. وما بعدها بشأن الكليات الثلاث.

(٢) المصدر السابق، ٢/٧٨٤، فقرة:١٢٥٦.

(٣) إمام الحرمين، الغياثي، ص١٩٣-١٩٤، فقرة:٦٤٥، ٦٤٨-٦٤٩.

وضرب مثالًا مقاصديًّا يتعلق بضروري حفظ النفوس، وهو ما ورد عن الإمام مالك، جواز قتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها "مع القطع بتحرز الأولين عن إراقة محجمة دم من غير سبب متأصل في الشريعة، ومنه تجويزه التأديب بالقتل في ضبط الدولة وإقامة السياسة، وهذا إن عهد فهو من عادة الجبابرة"[١]، وقد أتى بهذا المثال ضمن بيانه الاستدلال، وأنه يجوز الأخذ به بشرط عدم مخالفته لأصل من أصول الشريعة، وذلك المثال يخالف أصول الشريعة، من حيث إن الشريعة أتت لحفظ النفوس وليس هدرها، وما ورد في الشرع بقتل الأنفس؟ فهي في مناسبات معينة وبحقها؛ ولأجل حفظ النفوس، وذلك بالقصاص الذي يحفظ به حياتها، ويكون ردعًا للظالمين من الإقدام على هدرها، وقد ورد النص به، وذلك كالمرتد والمحارب لله ورسوله والزاني المحصن وقاتل النفس، أما جواز قتل ثلث الأمة حسب ما يراه المفتي لاستبقاء ثلثيها، فهو: انحلال في الأمور الكلية ولا تناظر قواعد الشريعة[٢].

ونستطيع أن نقرب هذه المسألة بمسألة استدلالية مرسلة موافقة لأصول الشريعة، وهي مسألة التَّتَرُّس وذلك أن: الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين والأسرى أيضًا، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلمًا معصومًا لم يذنب ذنبًا، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأنا نعلم قطعًا أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتًا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة في الشرع لا بدليل واحد وأصل معين؛ بل بأدلة خارجة عن الحصر[٣].

---

(١) إمام الحرمين، البرهان، ٧٨٥/٢، فقرة:١٢٥٧. وينظر، فقرة:١١٥٤. وقد تتبع الأستاذ الريسوني هذه المسألة عن الأمام مالك رحمه الله، فظهر أنها لا تصح عنه. ينظر: الريسوني، إمام الفكر المقاصدي، ص٩٨٣.

(٢) ينظر: إمام الحرمين، البرهان، فقرة:١٢٥٦.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ص١٧٥-١٧٦. واشترط الإمام الغزالي اعتبارها، أن تكون: ضرورة قطعية كلية، فلو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة فيها، =

فلو كان هذا الترس ثلث الأمة والذين في دار الإسلام ثلثيها، وانقدح أوصافها بطبق ما سبق في مثال التترس، فهل يدخل ضمن المصلحة المرسلة، فإن ثبت عن الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول بقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها؛ فربما على هذا الأصل وبهذه الصفات، والمصلحة المرسلة من الأصول الثابتة القارة عند المالكية.

ومن سمات الاجتهاد المقاصدي عند إمام الحرمين الترجيح المقاصدي بين الأدلة المتعارضة وفق كليات ومقاصد الشريعة، ومما يبين دخول الترجيح ضمن الاجتهاد، أن الذي يقوم بالترجيح بين الأدلة المتعارضة يجب أن يكون مؤهلًا للاجتهاد عارفًا بمآخذ الأحكام ومعرفة اللسان وغيرها من الشروط التأهيلية للاجتهاد، حتى يستطيع القيام بالترجيح بين الأدلة المتعارضة إن تعذر الجمع بينها.

٢. الترجيح المقاصدي.

القصد من الترجيح المقاصدي، ترجيح الدليل الأقرب إلى مقاصد الشريعة وقواعدها، فيما إذا وقع التعارض بينه وبين دليل آخر، وتعذر الجمع بينهما؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وهذا عند جمهور الأصوليين والمحدِّثين، ولكن هل يباشر عملية الترجيح بعد تعذر الجمع أم ينظر في النسخ، فالذي عليه جمهور العلماء، أنه يقدم الترجيح على النسخ، والنسخ على إسقاط الدليلين إن تعذر الترجيح، وعند السادة الأحناف يقدم النسخ ثم الترجيح، ثم الجمع بين الأدلة إن تعذر الترجيح[(١)].

= ولم نقطع بظفرنا بها لأنها ليست قطعية بل ظنية فنعدل عنها، أو جماعة في سفينة لو طرحوا واحدًا لنجوا فلا؛ لأن المصلحة ليست كلية، كاستئصال كافة المسلمين؛ بل يهلك عدد محصور، ولأنه يتعين واحد بالقرعة ولا أصل له، وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحدًا بالقرعة لنجوا فلا، أو قطع اليد للأكلة حفظًا للروح، فإنه تنقدح الرخصة فيه؛ لأنه إضرار به لمصلحته، كالفصد والحجامة، ولكن ليس فيه يقين الخلاص، فلا تكون المصلحة قطعية، وربما يكون القطع سببًا ظاهرًا في هلاكه فيمنع. المصدر نفسه، ص١٧٦.

(١) ينظر: محمد إبراهيم الحفناوي، التعارض والترجيح عند الأصوليين، (القاهرة: دار الوفاء، د.ط)، ص٦٤-٦٥، ٧٢. عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٣م)، ص٢١٢.

وإمام الحرمين مع الجمهور، وقبل بيان طرحه في ذلك، علينا معرفة حد التعارض والترجيح، حتى نعرف مجال التعارض بين الأدلة الشرعية.

المعارضة لغة: الممانعة، وهو نوع من المناقضة، فكل مناقضة معارضة وليس كل معارضة مناقضة.

وفي اصطلاح الفقهاء: ممانعة الخصم بدعوى المساواة. أو إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما في الحكم، نفيًا كان أو إثباتًا(١).

الترجيح في اللغة: مأخوذ من رجحان أحدى كفتي الميزان على الأخرى بما لا يستقل له وزن، فهو التمثيل، وتقوية أحد المتعارضين، وتغليب أحد المتقابلين(٢).

وفي الاصطلاح: تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن، أو إظهار زيادة على أحد المثلين وصفًا لا أصلا(٣). ويبين من التعريف أنه لا سبيل للترجيح في القطعيات حال التعارض؛ لأن ما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه، فإنه ليس بعد العلم بيان... وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون ولا معنى لجريانها في القطعيات(٤).

ومنهج إمام الحرمين في درئه للتعارض بين الأدلة الشرعية، أنه يقدم النسخ على الترجيح حال التعارض بين الأدلة القطعية؛ أما إذا كانت الأدلة المتعارضة ظنية، فيقدم الترجيح على النسخ، إن تعذر الجمع بين تلك الأدلة، يبين ذلك أنه إذا تعارض لفظ بلفظ: "فإذا كان أحدهما نصًا والآخر عمومًا لم يتعارضا، إذا أمكن تخصيص العموم به، وإن كانا نصين،

(١) إمام الحرمين، الكافية، ص٦٩ ٤١٨، فقرة:١٦٨، ٦٠٤.
(٢) إمام الحرمين، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، تقديم: محمد عبداللطيف، (القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٣٤م)، ط١، ص٧، إمام الحرمين، الكافية، ص٦٩ فقرة:١٦٨. ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ٣٣٨/١.
(٣) إمام الحرمين، البرهان، ٧٤١/٢، فقرة:١,١,٦٧، إمام الحرمين، مغيث الخلق، ص٧.
(٤) إمام الحرمين، البرهان، ٧٤٢/٢، فقرة:١,١,٧٠. ينظر: الغزالي، المنخول، ص٥٣٤.

صارا متعارضين... وإن كان أحدهما داخلًا في الآخر، لم يتعارضا؛ لأن التعارض مع التنافي"[1]. فقوله: "إذا أمكن تخصيص العموم به" هو جمع بين الخاص والعام، ولذلك قال "لم يتعارضا".

"وإن عارض اللفظ الذي ثبت قطعًا بما لا يثبت قطعًا؛ وتقابلا من كل وجه، ترك ما لا يقطع به بما قطع به من اللفظ؟... ولا يحسن استعمال المعارضة في القياس مع اللفظ؛ لأن القياس إن كان أخص من اللفظ، فلا تعارض بينهما؛ لإمكان الجمع فيهما"[2]، فهنا بين أن التعارض بين الخاص من القياس والعام من اللفظ لا يكون تعارضًا، لإمكان الجمع بينهما.

وقال: "وإن عورض المتعلق بالإجماع بلفظ، نظر في اللفظ؛ فإن لم يثبت بطريق يقطع به، سقط ذلك في مقابلة الإجماع، وإن ثبت بطريق يقطع به؟ فإن أمكن تأويله بالإجماع، وترتيبه على الإجماع زال التعارض، وإن لم يمكن الجمع بينهما، نظر في طريق الإجماع، فإن يكن على وجه لا يوجب القطع، حكم بسقوط الإجماع، وإن يكن طريقه القطع، استدل بالإجماع على انتساخ اللفظ بما يصح به النسخ"[3]. فقوله: "سقط ذلك" هو ترجيح للإجماع على اللفظ، ويتبين ذلك في قوله: "إن ثبت بطريق يقطع به"، أنه يقدم الجمع -بين الأدلة المتعارضة- على الترجيح والنسخ، حتى ولو كانا قطعيين، وذلك إذا أمكن تأويله بالإجماع، وترتيبه على الإجماع، حينها سيزول التعارض.

ويقول: "ومتى تعارض تواتران في خبرين كان حكمهما كما لو سمعهما من الرسول مشافهة؛ إما في حالين؛ فيطلب الناسخ والمنسوخ عند تعذر الجمع، وإما في حالة واحدة؛ فلا بد من وجه يصح الجمع بينهما فيه،

(١) إمام الحرمين، الكافية، ص٤١٣، فقرة:٦٠٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٤١٤، فقرة:٦٠٢.
(٣) المصدر السابق، ص٤١٦، فقرة:٦٠٣.

لاستحالت تهافت كلام الشرع؟ ومتى كان في أحد المتعارضين ما يوجب القطع عليه من إجماع أو تواتر، أو غير ذلك، وجب به سقوط ما لا قطع فيه"[1]، ترجيحًا؛ لأن النسخ يكون في الدليلين القطعيين المتعارضين؛ أما الترجيح فيكون بين الدليلين الظنيين، وكذلك بين الدليل الظني والنَّاص.

وقد استند إمام الحرمين في حجية الترجيح بمسلك من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، وهو عمل الصحابة، فقال: "والدليل القاطع في الترجيح؛ إطباق الأولين ومن تبعهم على ترجيح مسلك في الاجتهاد على مسلك... قبل اختلاف الآراء، وكانوا رضي الله عنهم إذا جلسوا يشتورون تعلق معظم كلامهم في وجوه الرأي بالترجيح... وهذا أثبت بتواتر النقل في الأخبار والظواهر وجميع مسالك الأحكام، فوضح أن الترجيح مقطوع به"[2]، وقد قدم هذا المسلك على المسلك الذي ينفي الترجيح، وهو البينات في الحكومات؟ في كون عدم ترجيح بينة على بينة بعد استقلال كل واحدة لو انفردت. قال فإن: "ظنّ ظانٌّ أن لا ترجيح في البينة، ورآها مستندة إلى توقيفات تعبدية، فهذا لا يعارض ما ثبت قطعًا تواترًا في الترجيح والعمل به، وليس متعلق مثبتي الترجيح تجويزًا ظنيًّا فينتقض بشيء أو يقاس على شيء"[3].

وهناك عدة قضايا قد أعمل فيها إمام الحرمين الترجيح المقاصدي حال التعارض وعدم إمكانية الجمع بينها؛ منها ترجيحه بين المذاهب الفقهية، وبين الأدلة اللفظية والأقيسة على أساس الترجيح المقاصدي، والبحث سيتطرق إلى بيان الترجيح المقاصدي بين الأدلة اللفظية فحسب خوف الإطالة.

---

(١) المصدر نفسه، ص٤١٧، فقرة:٦٠٣.

(٢) إمام الحرمين، البرهان، ٢/٧٤١، فقرة:١١٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ٢/٧٤٢، فقرة:١١٦٩.

التـرجيح المقاصدي بين الأدلة اللفظية.

منه إذا تعارض "خبران واستوى الرواة في العدالة والثقة، وانفرد بنقل أحدهما واحد، وروى الآخر جمع، فيجب العمل بالخبر الذي رواه الجمع، وهذا مقطوع به؛ فإنا على قطع نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ لو تعارض لهما خبران كما وصفنا، والواقعة في محل لا تقدير للقياس فيه، ولا مضطرب للرأي، لما كانوا يعطلون الواقعة بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع"[(١)].

وهذا ترجيح بين خبرين صحيحين متعارضين في الظاهر قدم الخبر المعمول به والمروي من قبل الجمع من الصحابة على الخبر المعمول به والمروي من قبل الفرد منهم رضي الله عنهم، وهذا لأن عمل المجموع أقرب إلى الصواب من عمل الفرد بله عمل جمع من الصحابة لتوافقهم بالإعمال بها مع كونهم أقرب الناس بمصدر الوحي وأعلمهم بروح الشريعة ومقاصدها من جهة الإعمال والترك، فهذا ترجيح بين خبرين بمنهجية مقاصدية وهي توافق أناس في العمل برواية وتقديمها على رواية انفرد في الإعمال بها فرد؛ بسبب تشارك أكثر الفهوم في درك مقصد الدليل وروحه والإعمال به فحُق أن يقدم على غيره[(٢)].

ومنه إذا تعارض خبران صحيحان، وعمل بأحدهما أئمة من الصحابة رضي الله عنهم، فيخرج وجوب العمل بما عمل به الصحابة على الرأي المتقدم، في أنا

(١) إمام الحرمين، البرهان، ٢/٧٥٥، فقرة:١١٩٦. وإذا تعارض عمل بعض أئمة الصحابة مع الخبر الناصّ، فمالك يقدم عمل أهل المدينة مطلقًا، وكذلك إمام الحرمين، لحملهم الخبر الناص مخالفة الخبر عندهم، فيقضي بنسخه، أما إذا لم يبلغهم بغالب الظن، فالتعلق يكون بالخبر فحسب، ينظر: إمام الحرمين، البرهان، ٢/٧٦٠-٧٦٢، فقرة:١٢٠٦-١٢٠٩.

(٢) والترجيح بالكثرة له تعلق مباشر بالترجيح المقاصدي وذلك أن الحق يجلو ويظهر أكثر بمشاركة أكبر عدد من العقول والحواس في أخذه والعمل به، ولذلك استنبط الإمام الشاطبي من الغالب الأكثري الاستقراء المفيد للقطع والدال إلى المتواتر المعنوي، وقد جعله أحد مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة. ينظر: أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ضبط وتقديم وتخريج الأحاديث: أبو عبيدة منصور بن حسن ال سلمان، (السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م)، ٢/٩-١٢.

إذا عدمنا مسلكًا للحكم، ولم نظفر إلا بما يقع ترجيحًا لا استقلال له، ولو ثبتت الأدلة، فالتمسك بما لا يستقل أولى من تعرية الواقعة عن حكم[1].

ومنه ترجيحه رواية أهل المدينة على رواية أهل الكوفة: "في الأذان والصاع والوقف؛ لأن فيهم استقرت الشريعة، وهم المشاهدون لتأسيس الدين وترتيب الشريعة، حتى قال قائلون: إن خلاف غيرهم لا يقدح في إجماعهم"[2].

(١) ينظر: إمام الحرمين، البرهان، ٢/٧٦٤، فقرة:١٢١٥-١٢١٧. الأبياري، التحقيق والبيان، ٤/١٨١، ٢٧٦.

(٢) إمام الحرمين، الكافية، ص٤٦٢، فقرة:٦٦٩. ومن ترجيحه من هذا القبيل، ترجيحه للدليل المعضد بعمل الصحابة على المعارض له، وترجيحه رواية أحد الخلفاء الأربعة على غيره من الروايات، وترجيحه من شهد الرسول له بالاختصاص في العلم كزيد في الفرائض وعلي في القضاء على غيره، وترجيحه فتاوى الصحابة على فتاوى التابعين، لشهادة النبي ﷺ لهم بالهداية والخيرية، وترجيحه العلة التي سلمت عن معارضة بعض الصحابة عما لم تسلم، المصدر نفسه، فقرة:٦٧١، ٦٩٤. وترجيحه رواية الصحابي على عمله المخالف له؛ إذا تعلق الأمر بمقتضى رفع الحرج؛ لأن «عمله محمول على الورع»، إمام الحرمين، البرهان، ١/٤٤٢، فقرة:٣٤٥. والتعلق بالرواية أيسر للأمة.

البيان وعلاقته بالاجتهاد المقاصدي عند إمام الحرمين

أولًا: تعريف البيان لغة واصطلاحًا.

البيان لغة: الفصاحة: يقال فلان أبين من فلان، أفصح منه، والاتضاح والإظهار: من بان يبين بيانًا، أي اتضح وأظهر، وبِنته وابنته وبَيّنته له، أوضحته وأظهرته، والدلالة: فالبيان ما يتبين به الشيء من الدلالة فهو الدال للشيء، والتعريف: استنبته له عرفته، وعرفته فبان، والفَصْلُ والفَرْقُ والقطْعُ: ضربه فأبان رأسه من جسده انفصل فهو مُبينٌ، والمتبينة المفارقة، وتطليقة بائنة[1].

البيان اصطلاحًا: هناك عدة تعريفات للبيان، سوف نختار ما أبانه إمام الحرمين، فهو: ما امتاز أو انفصل عن المشكل بوضوحه. أو الإفهام على أي وجه كان[2]. أو الدليل، والأخير تعريف القاضي، واختاره إمام الحرمين، قال: "القول المرضي في البيان ما ذكره القاضي أبو بكر وهو الدليل"[3]، قال القاضي هو: "الدليل الذي يتوصل بالنظر فيه إلى فعل العلم، الذي هو دليل عليه"[4].

فالبيان هو: الدليل الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو

(١) ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص١١٨٢، الرازي، مختار الصحاح، ص٢٩. الجرجاني، التعريفات، ص٤٨-٤٩.

(٢) إمام الحرمين، الكافية، ص٤٦، فقرة:١٠٣.

(٣) إمام الحرمين، البرهان، ١/١٢٤، فقرة:٧١.

(٤) أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبدالحميد علي أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٩٩٨م)، ط٢، ٣/٣٧١.

دليل عليه[(١)]، وليس إلى العلم نفسه؛ لأنه لا يلزم من كون البيان بيانًا أن يتبين به، تقول: بينت له الشيء فلم يتبين له، ودللت عليه فلم يعلم، ولأنه لو كان الدليل موصلًا إلى العلم نفسه، لكان البيان هو العلم بالشيء، ولكان العلم بالشيء بيانًا له، ولو كان كذلك؛ لكانت سائر العلوم الضرورية الواقعة عن درك الحاسة بيانًا للمعلومات، ولكان المعلوم ضرورة يحتاج إلى بيان، وذلك باطل، بدليل أن الله سبحانه وتعالى قد بين أحكام أصول دينه وفروعه للكافر والجاحد؛ وإن لم يعلم ما بينه تعالى له. فلو كان البيان هو العلم بالمبين لكان من لم يعلم يعقل العلم بما كلف غير مبين له، وهذا خلاف الإجماع[(٢)].

وعند إمام الحرمين العلوم كلها ضرورية في العقليات، ولا يوجد علم نظري لكونه مبنيًّا على مقدمات نظرية، وآخر ضروري لكونه مبنيًّا على مقدمات ضرورية، "ولا حاصل للفصل بين النظري والضروري والعلوم كلها ضرورية... ومن أحاط بحقيقة العلم واعتقد العلوم كلها ضرورية، لم يتخيل فيها تقديمًا ولا تأخيرًا، نعم الطرق إليها قد يتخيل أن فيها ترتيبًا في تعرضها للزلل؛ فأما العلوم في نفسها إذا حصلت على حقيقتها فيستحيل اعتقاد ترتيبها"[(٣)].

ولهذا يختلف رده على قول القائل أن البيان، العلم بالشيء عن رد القاضي، من جهة كون وجود علوم ضرورية مبينة بنفسها ولا تحتاج إلى بيان، وعلوم نظرية محتاجة إلى من يبينها، بل العلوم كلها ضرورية عنده كما مرَّ، وهذا في العقليات وليس الشرعيات، واتفق مع القاضي في كون

---

(١) إمام الحرمين الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م). د.ط، ٢٠٤/٢، فقرة:٨٤٨، الغزالي، المستصفى، ص١٩١، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنخول، تحقيق: محمد حسن هيتو، (بيروت: دار الفكر المعاصر ١٩٩٨م)، ط٣، ص١٢٤.

(٢) الباقلاني، التقريب والإرشاد، ٣٧١/٣، ٣٧٣. إمام الحرمين، التلخيص، ٢٠٧/٢، فقرة:٨٥٢.

(٣) إمام الحرمين، البرهان، ١٠٦/١، إمام الحرمين، الكافية، ص٤٦، ينظر: أبو عبدالله محمد بن علي المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار الطالبي، (دار الغرب الإسلامي) د.ت.ط، ص١١١-١١٢.

البيان ليس هو التبيين، تقول: بينت فلم يتبين، فالتبيين هو العلم، والبيان هو الإعلام[١].

ثم الدليل قد يحصل بالقول والفعل والإشارة والكتابة، و كل قول يكشف عمَّا وضع له، فهو بيان له[٢]، حتى إذا فُهم من المجمل مرادٌ ما على الجملة فإن فيه بيانًا، ثم يكون بعضها أظهر من بعض؛ إلا أن يصير نصًّا في بابه، فالبيان يشمل جميعه[٣].

وعليه مدار قول الإمام الشافعي في الرسالة في شرحه للبيان فيقول: "البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع"[٤].

قال القاضي الباقلاني: "إنما قصد بهِ أنَّ البيانَ اسمٌ عام جامع لأنواع مُختلفة من البيان، وهي مُتفقة في أنَّ اسم البيَانِ يقع عليها، ومُختلفَة في مراتبهَا فبعضُها أجلى وأبينُ من بعضٍ؛ لأنَّ منه ما يُدرك مَعناه من غير تَدَبُّرٍ وتفكُّر، ومنه ما يحتاج إلى دليل، ولهذا قال ﷺ: «إنَّ من البيَانِ لَسِحرًا»، فأخبر أنَّ بعض البيَان أَبلغُ من بعض، وهذا كالخطاب بالنَّص والعمُوم والظَّاهر ودليل الخطاب ونحوه، فجميع ذلك بيان وإن اختلفت مراتبُهاَ فيه"[٥]. فسواء أدرك مَعْنَاهُ من غَيرِ تَدَبُّرٍ وَتَفَكُّرٍ، وهو المبين الدّال بنفسه، أَوَ احْتَاج إلَى دَلِيلٍ لخفائه، فالكل عند الإمام الشافعي بيان[٦]، بخلاف القاضي فإنه لا يرى البيان إلا ما احتاج إلى بيان بُين بغيره.

(١) إمام الحرمين، البرهان، ١/١٢٤، فقرة:٧٠، إمام الحرمين، التلخيص، ٢/٢٠٦، فقرة:٨٥٠.

(٢) الباقلاني، التقريب والإرشاد، ٣/٣٧١س، ٣٧٣. إمام الحرمين، التلخيص، ٢/٢٠٧، فقرة:٨٥٢.

(٣) إمام الحرمين، الكافية، ص٤٦، فقرة:١٠٣.

(٤) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص٢١.

(٥) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، د.ط، ٣/٦٥-٦٦، قال الزركشي: "وكذا قال الصَّيرفيّ وابن فُورَك مراد الشَّافعيِّ أنَّ اسم البيان يقع على الجنس ويقع تحته أنواعٌ مُختلفة المراتب في الجلاءِ والخفاء". المصدر نفسه.

(٦) وقد بين الإمام الشافعي في الرسالة قضايا مقاصدية مهمة كقضية التعليل ويسميها (المعنى)، وقضية البيان ومراتبه والداخلة في موضوع اللسان العربي وهو أحد مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، وأطلق عليه الشاطبي: "بيان قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام".

ثانيًا: علاقة البيان بالاجتهاد المقاصدي.

والبيان الذي هو الدليل ينقسم الى العقلي والسمعي.

فأما العقلي: "فلا ترتيب فيه على التحقيق في الجلاء والخفاء، وإنما يتباين من الوجهين المقدمين في التعدد وفي الاحتياج إلى مزيد فكر وترو"[(١)]. وقد مرّ أن العلوم كلها ضرورية عنده.

وسوف نبرهن علاقة البيان بالاجتهاد المقاصدي من خلال نقض إمام الحرمين للدليل العقلي، -بناء الغائب على الشاهد[(٢)]-، ومن خلال أوجه الجوامع العقلية المنضبطة له، وهي أربعة:

أولًا: الجمع بالعلة: كقول مثبتي الصفات إذا كان كون العالم عالمًا شاهدًا معللًا بالعلم لزم طرد ذلك غائبًا. ونقضها بأمرين:

أ. أنه لا علة ولا معلول عنده شاهدًا وغائبًا.

ب. وكون العالم عالمًا هو العلم بعينه، لا لعلة[(٣)].

ثانيًا: الجمع بالحقيقة: كقول القائل حقيقة العالم شاهدًا من له علم، فيجب طرد ذلك غائبًا. قال: وهو "ليس بشيء؛ فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما، فإن قيل جمعتهما العلمية فهو باطل مبني على القول بالأحوال، وسنوضح بطلانها"[(٤)].

(١) إمام الحرمين، البرهان، ١٢٧/١، فقرة: ٧٦.

(٢) المصدر السابق، ١٠٤/١، فقرة:٤٨. وهذا الدليل من ضمن أدلة عقلية أخرى نقضها، مثل: إنتاج المقدمات والنتائج، والسبر والتقسيم المنتشر، والاستدلال بالمتفق على المختلف، ويقابل قياس الغائب العقلي القياس الأصولي الشرعي، ينظر: الغزالي، أساس القياس، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م)، ص١٣. الغزالي، المنخول، ص١١٦. وتبعه في نقض هذه الأدلة الغزالي، ينظر: المصدرين السابقين، وابن القشيري، في قياس الغائب والاستدلال، ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢٨/١.

(٣) إمام الحرمين، البرهان، ١٠٤/١-١٠٦، فقرة: ٤٨-٤٩. ينظر: أحمد بن عبداللطيف بن عبدالله، منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٣م)، ط١ ص١٦٠.

(٤) إمام الحرمين، البرهان، ١٠٥/١-١٠٦، فقرة:٤٨-٤٩.

فالاثنين يدخلان ضمن العلة العقلية، التي نقضها إمام الحرمين بنقضه للأحوال، والتي هي: مقولة يتصف بها موجود، ولكنها لا موجودة ولا معدومة في حد ذاتها، فالمعلومات تنقسم إلى وجود وعدم وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم، فهي أحوال زائدة على الصفات ومعنى ذلك أن اثبات الصفات يستلزم إثبات الأحوال، ككون العالم عالمًا وكون الحكيم حكيمًا، قال المازري: "وهذه مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل"(١).

قال إمام الحرمين: "ليس في العقل علة ولا معلول، فكون العالم عالمًا هو العلم فيه بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلوم من أثبت الأحوال، وزعم أن كون العالم عالمًا معلول والعلم علة له، وهذا مما لا نرضاه ولا نراه"(٢).

وكان هو من القائلين به في كتبه الكلامية كالإرشاد وغيره، وقد أبطل بهذا الدليل العقلي، الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة(٣)، والذي ابتنى الأشاعرة على هذا الضبط نقض العلة الغائية في أفعال الله تعالى وأحكامه(٤)، بطريق الوجوب عند المعتزلة، والتفضل عند الماتريدية والسلف، فبنقض إمام الحرمين لهذا البيان العقلي يكون قد فتح المجال أمام العلة الغائية التفضلية والذي هو قائل بها كما مرّ، وتعرف من خلالها على المصالح الشريعة.

(١) المازري، إيضاح المحصول، مقدمة المحقق، ص٤٢. ينظر: إمام الحرمين، الإرشاد في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف وعلي عبدالمنعم، (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م)، قضية الأحوال، ص٩٠ وما بعدها.

(٢) إمام الحرمين، البرهان، ٢/٧١٠، فقرة:١٠٨.

(٣) إمام الحرمين، الإرشاد، ص٢٨٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨٩-٢٩٠، سيف الدين علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، (الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٣م)، ط١، ١/١١٣-١٢٠، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلواني، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ)، د.ط، ٥/١٧٩-١٩٠، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ)، ١/١٤٥-١٤٦، محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، (مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م)، ط١، ص١٠٠-١٠١.

ولكن نقضه لهذا الدليل نقضٌ لها أيضًا، من جهة أن كلا المدرستين استنبطتا العلة الغائية؛ والتي ينبني عليها الحسن والقبح العقليين، من الدليل المنقوض، -إثباتًا أو نفيًا-، فعند المعتزلة بإثباتها وجوبًا كون فعل الله وحكمه معللًا بعلة وغاية للخروج من العبث، وعند الأشاعرة بنفيها وجوبًا، كون تنزيه الله تعالى منها؛ لكماله ولعلوه من أن يحكم أو يفعل لغاية ترجع إليه، فيكون نقصًا لجلاله. فنقضه للدليل الذي طالما نقض العلة الغائية به؛ يكون نقضًا للأخيرة أيضًا؛ لأن مدلول القضيتين خرجتا من دليل واحد، وهو قياس الغائب على الشاهد[١].

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، أو كساه ثوب الإجمال[٢]، فسقط عن أن يكون من القاطع الدالّ.

ولكن الدليل العقلي -كقياس الغائب على الشاهد- إذا اقتضى في ثبوته مدلوله -كالحسن والقبح العقليين، والذي هو مدلوله إن ثبت نقضه بالدليل السابق عند الأشاعرة، أو حجيته به عند المعتزلة- لم يقتض انتفاؤه انتفاء مدلوله[٣] ولكن الدليل المنتفي، والذي لا ينتفي به المدلول، ليس كالدليل غير المنتفي والذي يثبت به المدلول، فقياس الغائب على الشاهد دلالته منتفية عند إمام الحرمين، فلا تنتفي به مدلول نقض الأشاعرة للعلة الغائية، ولكنه ليس بدليل غير منتف حتى يثبت به نقض العلة الغائية، فأصبح للحسن والقبح العقليين الذاتيين عند الماتريدية[٤]، طريقًا للخلاص من النقض بانتفاء دليل قياس الغائب على الشاهد.

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى، ص٤٩. فمن أثبت العلة الغائية، ومن نفاها فقد استند إلى قياس الغائب على الشاهد.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ٣٠٨/٢. فكل أمر "تطرق إليه إمكان لم يفض إلى القطع"، البرهان، ف:١٣٦.

(٣) البرهان، ٥٥١/٢، فقرة:٨٠٦.

(٤) المقصود من "الحسن والقبح..." ما تقول به الماتريدية والسلف من أن الحسن والقبح عقليان ذاتيان، وأن الله تعالى يثيب المحسن بفضله، لا وجوبًا، وكذلك يعاقب العاصي بمشيئته وعدله، خلافًا للمعتزلة من أنهما عقليان وأن على الله أن يثيب المحسن، ويعاقب العاصي وجوبًا، وخلافًا للأشاعرة في أنهما شرعيان لا دخل للعقل في التحسين والتقبيح.

وكذلك القياس المنقوض عند إمام الحرمين هو قياس التمثيل[1]، -قال: "وإن عنى الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء ووقوف نظر في غائب على استثارة معنى من شاهد، فهذا باطل عندي لا أصل له وليس في المعقولات قياس"[2]، فإن لم ينتف بانتفائه مدلول نقض الأشاعرة لها، فلنا قياس عقلي آخر معتبر عند إمام الحرمين، ويثبت به العلة الغائية التفضلية، ويكون قادحًا لدليل الأشاعرة، وهو قياس الأولى العقلي، الذي يطلق عليه بفحوى الخطاب، ومفهوم الموافقة[3].

ومنه يجري كون أحكام الله تعالى وأفعاله معللة بحكم وغايات ومصالح تفضلًا وليس وجوبًا، وذلك أن كل صفة كمال يتصف بها واجد في الوجود، فالله أولى به، فما في الوجود شيء وجد عن عبث وبدون غاية، قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة]، وقال: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل:٦٠]، فالله تعالى أولى بالاتصاف في عدم جريان أحكامه وأفعاله عن عبث، ودون غاية وحكمة ومصلحة.

ودليل استثناء هذا القياس العقلي عند إمام الحرمين عن المردود منه، قوله في بيان مراتب القياس، فأولها: "إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوى والتنبيه المعلوم... فهذا في الدرجة العليا من الوضوح"[4]، وهذا قياس الأولى الشرعي، ثم بعد ذلك تطرق إلى الأقل منه درجة، وهو قياس المعنى، فمنه الجلي ومنه الخفى ثم بعد

---

(١) ينظر: أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، ١٩٩١م) ط٢، ١٢٥/٦، الزركشي، البحر المحيط، ٧/٤-٨.

(٢) إمام الحرمين، البرهان، ٤٩١/٢، فقرة:٦٩٤.

(٣) قال في الشرعي: "ويجري ذلك مجرى النص"، الجويني، الكافية، ص٥١١، فقرة:٧٣٤. بل عند أهل التحقيق: "إنه أخص من النص، وإنه من باب التنبيه، ومن دليل الخطاب على الموافقة، وهو من أقوى أنواع القياس"، المصدر نفسه.

(٤) إمام الحرمين، البرهان، ٨٤٧/٢، فقرة:٥٧٣. كإلحاق الضرب وأنواع التعنيف بالنهي عن التأفيف.

بيان ما ينضبط به الجلي من الخفي قال: "وهذا ممثل بالعقليات المفضيات إلى القطع[1]، فإذا كان قياس المعنى الجلي يمثل العقلي المفضي إلى القطع، فقياس الأولى بطريق الأولى.

ثالثًا ورابعًا الجمع بالشرط وبالدليل: "كقولنا العلم مشروط بالحياة شاهدًا فيجب الحكم بذلك على الغائب. وكقولنا الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدًا فيجب طرد ذلك غائبًا... والقول الجامع في ذلك؛ أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب، فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب، فذكر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس وهذا يجري في الشرط والدليل"[2].

فبرهن على إثبات الغائب من الصفات بالدليل الثابت لها، وليس بشرط تلازم الصفة في الشاهد عليها؛ لأنه لا قياس في المعقول عنده وإنما في المنقول.

والنظر المقاصدي في الجمعين: الجمع بالعلة والجمع بالحقيقة، أنه قبل أن ينقضهما كانا معوَّلَين يَضرب بهما ظواهر نصوص الصفات الخبرية، بتأويلها وصرف معانيها عن ظاهرها، مع أنه كان بدليل قياس الغائب على الشاهد يرد على المعتزلة في نفيهم الصفات المعنوية كالقدرة والكلام والإرادة وغيرها[3]، إلا أنه كان يؤول به الصفات الخبرية كالاستواء واليد والنزول وغيرها[4]. فبنقضه لهذا الدليل قد نقض ما كان يستدل به، ولذلك رجع عن تأويل الصفات الخبرية، إلا الإثبات أو التفويض في كتابه العقيدة النظامية، وهو من أواخر كتبه[5].

(١) المصدر نفسه، ٢/٥٧٥-٥٧٦، فقرة:٨٥٦-٨٥٧.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) إمام الحرمين، الإرشاد، ص٣١. وما بعدها.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٩-٤٠.
(٥) ينظر: إمام الحرمين، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، =

ثم ذكر بعد البيانات العقلية البيانات السمعية فقال: "وأما السمعيات: فالمستند فيها المعجزة، وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى، فكل ما كان أقرب إلى المعجزة، فهو أولى بأن يقدم، وما بعد في الرتبة أخر، وبيان ذلك أن كل ما يتلقاه من لفظ رسول الله ﷺ من راو فهو مدلول المعجزة من غير واسطة، والإجماع من حيث يشعر بخبر مقطوع به يقع ثانيًا، والمدلولات المتلقاة من الإجماع، ومنها خبر الواحد والقياس يقع ثالثًا، ثم لها مراتب في الظنون ولا تنضبط، وإنما غرضنا ترتيب البيان، ومن ضرورة البيان تقدير العلم، فإن قيل لِمَ لَمْ تعدوا كتاب الله تعالى؟ قلنا هو مما تلقى من رسول الله ﷺ فكل ما يقوله الرسول، فمن الله تعالى، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى"[1].

والنظر المقاصدي في البيانات السمعية؛ أن أصول مقاصد الشريعة مستقاة منها فهي مصدرها، وذلك أنه جعل من أعلى مراتب البيان هو الأقرب إلى المعجزة ممن سمع من صاحبها وروى عنه لُقيًا، فيدخل ضمنها الكتاب والسنة، ثم يتبعها الإجماع، ثم ما أخذ حجيته من الإجماع منها خبر الآحاد أولًا ثم القياس، ثم الاستدلال[2]، فلم يبق أصل مقاصدي عند إمام الحرمين؛ إلا دخل ضمن البيانات السمعية، سواء كان مستقلًّا بنفسه يعطي الحجية لغيره كالنَّاصّ من

= (القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م)، ص٣١-٣٤. محمد عياش الكبيسي، إمام الحرمين ومنهجه في الصفات الخبرية، وهو بحث من ضمن مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني. بإشراف: عبدالعظيم الديب ومحمد صالح الشيب. (الدوحة: جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٩٩٩م)، ط١، فلم يشر إلى كتاب إمام الحرمين، النظامي، العقيدة النظامية، إلا في موضع واحد في ص٣٩٠، وفي بقية بحثه استدل بكتبه التي تؤيد التأويل، كالإرشاد والشامل مع أن كتاب النظامي من أواخر كتبه، وهذا خروج عن الموضوعية في طرح آراء الغير ومناقشتها.

(١) إمام الحرمين، البرهان، ١/١٢٧، فقرة:٧٦.

(٢) ولا يتسع للبحث التفصيل في بيان هذه الأصول؛ فنحيل القارئ إلى كتابه البرهان في أصول الفقه وغياث الأمم في التياث الظلم في السياسة الشرعية؛ حيث تقعيد الجويني لها في هذين الكتابين.

الكتاب ومتواتر السنة النبوية أو الإجماع، أو كان مما يأخذ حجيته من هذه البيانات السمعية كخبر الآحاد والقياس والاستدلال.

وهنا بيَّن قضية مهمة أخرى، وهي ترتيبه للبيان، فكل ما كان أقرب إلى المعجزة فالبيان به يكون أتم وأكمل وحجيته يكون أقوى، عليه فالنظر المقاصدي يجب أن يكون ضمن هذا الترتيب، حتى يكون كاملًا، لذلك فأقضية الصحابة وفتاواهم من أتم وأكمل البيانات التي تبين مقاصد وأسرار الشريعة بها؛ لأنها صدرت ممن هم الأقرب إلى المعجزة، وهذا بعد ناصّ وظاهر بيانات الكتاب والسنة والإجماع.

ثالثًا: تأخير البيان وعلاقته بالاجتهاد المقاصدي.

أ. تأخير البيان عند الأصوليين.

البيان ينقسم تأخيره إلى وقت الحاجة وعن وقت الحاجة، قال إمام الحرمين عن الأخيرة: "أرباب الشرائع أجمعوا على أن البيان لا يؤخر عن وقت الحاجة، في قضية التكليف... إذا تعلق بالمكلف على التضييق من غير فسحة في التأخير، ولا يستقل المأمور به دون بيان، لا يسوغ تأخير البيان عند تحقق هذه الحاجة التي وصفناها... فإن الأمر إذا تعلق بالمكلف على التضييق، وامتثاله مشروط بما لم يتبين، كان ذلك محالًا نازلًا منزلة تكليف جمع الضدين، وسائر ضروب المحالات...

فأما تأخير البيان إلى وقت الحاجة... فما صار إليه معظم أهل الحق من الفقهاء والمتكلمين، جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وإليه صار الشافعي، وابن سريج، والطبري، والقفال الشاشي، ثم عمموا القول في تأخير البيان عن المجمل، والتخصيص عن اللفظة التي ظاهرها العموم. وأطلقوا هذا القول في الأوامر والنواهي، والوعد والوعيد، وسائر ضروب

الأخبار، فمهما لم تمس الحاجة كما صورناها ساغ إجمال اللفظ إلى الوقت الذي يتحقق الحاجة فيه"[١]، "ومنع المعتزلة ذلك، وأوجبوا اقتران البيان بمورد الخطاب"، وقد نقض إمام الحرمين هذا الاعتراض بما يلي:

أحدها: "لا يمتنع ما منعتموه وقوعًا وتصورًا... كامتناع المستحيلات وفرض اجتماع المتضادات... ربما يعلم الله تعالى صلاح عباده في أن يبهم عليهم الخطاب، حتى يعتقدوه مبهمًا؛ ثم إذا استمروا بين لهم التفصيل عند الحاجة ولو بين لهم أولًا لفسدوا...

الثاني: يتعلق... بأصلهم في النسخ، فإن النسخ عندهم بيان مدة التكليف، ولم يكن هذا البيان مقترنًا بمورد الخطاب الأول وليس لهم عن هذا جواب...

الثالث: "يتعلق بمطالبتهم بما رأينا الشرع عليه، فنقول قد ورد الأمر بالحج والصلاة وغيرها من قواعد الشريعة، ولم يقترن به تفاصيله جملة واحدة. فإن قالوا مخاطبة العربي بلفظ محتمل في اللغة كمخاطبة الأعجمي بالعربية، قلنا... لا نمنع من ذلك... والعجم مأمورون بأوامر الله تعالى ورسوله ﷺ، ثم يفسر لهم في وقت الحاجة"[٢].

ب. تأخير البيان وعلاقته بالاجتهاد المقاصدي.

وتكمن العلاقة بينهما أن تأخير البيان بقسميه وخاصة عن وقت الحاجة، يتعلق بالكليات الثلاث -الضروريات والحاجيات والتحسينيات- سواء كان على صعيد الفرد أم الجماعة، فإن "اسم البيان يعم جميع أحكام الشريعة كلها؛ لأن كلها إعلام من الله تعالى لنا"[٣].

(١) إمام الحرمين، التلخيص، ٢/٢٠٨-٢٠٩ فقرة:٨٥٤-٨٥٥.
(٢) إمام الحرمين، البرهان، ١/١٢٨-١٢٩ فقرة:٧٧-٧٨.
(٣) علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم: إحسان عباس، (بيروت: منشورات دار الآفاق، ١٩٨٠م)، ط١، ١/٦٠.

والشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، ومصالح الخلق يتمثل في ضرورياتهم الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وما يرفع عن هذه الضروريات من الحرج والمشقة، وما يكمل بها من المكارم والمحاسن، عليه فتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع شرعًا؛ لأنه سيخرم به مصالح العباد، من حيث تأخير بيان ما على الأمة والفرد القيام به مما يقوِّم به ضرورياتهم، ويكمل به حاجياتهم وتحسينياتهم.

والبيان الشرعي لا يخص النبي فحسب، بل عام لجميع الأمة، وخصوصًا العلماء منهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة:٦٧]، قال الإمام القرطبي: "والصحيح القولُ بالعموم، قال ابن عبَّاس: «المعنى بلِّغ جميع مَا أُنزلَ إليكَ مِن رَبِّك، فإن كتمت شيئًا منه فما بلَّغت رسالته، وهذا تأديبٌ للنَّبيِّ ﷺ، وتأديبٌ لحملة العلم من أمَّته، ألَّا يكتموا شيئًا من أمر شريعته، وقد علم اللَّه تعالى من أمرِ نَبيِّه أنَّه لا يكتم شيئًا من وحيه»[(١)].

"والأمر بالتبليغ مستعمل في طلب الدوام، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء:١٣٦]، ولما كان نزول الشريعة مقصودًا به عمل الأمة بها سواءً كان النازل متعلقًا بعملٍ أم كان بغير عمل... فالحاجة إلى جميع ما ينزل منه ثابتة، بقطع النظر عما يحويه من الأحكام، وما به من مواعظ وعبر"[(٢)].

أما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فهذا غير ممتنع؛ بل "ربما يعلم اللَّه تعالى صلاح عباده في أن يبهم عليهم الخطاب حتى يعتقدوه مبهمًا، ثم إذا استمروا بين لهم التفصيل عند الحاجة، ولو بين لهم أولًا لفسدوا"[(٣)].

---

(١) محمد بن أحمد القرطبي الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، (دار الفكر) د.ت.ط، ١٨٠/٦.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (دار سحنون)، د.ط.ت، ٢٥٨/٦.

(٣) إمام الحرمين، البرهان، ١٢٩/١ ف:٧٨. وقد اختلف العلماء المجوزون لتأخير البيان إلى وقع الحاجة، في جواز التدرج في البيان، هل يشترط فيه أن يكون دفعة واحدة، أو يجوز أن يكون على عدة مرات، فالجمهور، =

ولأنه "يحتمل أن يكون في التأخير مصلحة لا نعلمها"[1].

ومن أمثلة هذا النوع: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨﴾ [القيامة]، وثم للتأخير، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة:٦٧]، وإنما أراد بقرة معينة ولم يفصل إلا بعد السؤال، وقال في قصة نوح: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود:٤٦]، بيَّن بعد أن توهم أنه من أهله، وقال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:٩٧]، وقال: ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة:٤١]، وهو عام ثم ورد بعدها... جميع الأعذار، وكذلك أمر النكاح والبيع والإرث، ورد أولًا أصلها، ثم بين النبي ﷺ بالتدريج من يرث ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه، ومن لا يحل، وما يصح بيعه، وما لا يصح، وكذلك كل عام ورد في الشرع، فإنما ورد دليل خصوصه بعده"[2].

وفيما يتعلق بالكليات الثلاث وترتيبها التي بينها إمام الحرمين، هل كان النبي ﷺ مكلفًا بالتبليغ وفق هذا الترتيب، وهل كان عدم تأخيره للبيان وقت الحاجة، بدون تفريق وتقديم بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات، أم كان يبين المقاصد الشرعية وفق ذلك الترتيب الأهم فالمهم.

لو نرجع إلى المنظومة المقاصدية في تلك الكليات الثلاث، التي سماها إمام الحرمين أصول الشريعة سنجد أنه بينها، وأصلها وفق المنهج التراتبي من العالي إلى النازل، وعن طريق التتابع والاستقراء للأدلة الشرعية الدالة على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ومن فتاوي الصحابة وأقضيتهم.

= أن التدرج في البيان جائز وواقع. ينظر: محمد إبراهيم الحفناوي، الإجمال والبيان وأثرهما في اختلاف الفقهاء، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٩م)، ص٢٢١، الغزالي، المستصفى، ص١٩٥. وهذا هو الراجح.

(١) تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م)، ط١ ٢/٢٢٢.

(٢) الغزالي، المستصفى، ص١٩٢-١٩٣، ينظر: إمام الحرمين، البرهان، ١/٢٧٢-٢٧٣، فقرة:٣٠٧

فكان بيان إمام الحرمين للضروريات الخمس وترتيبها، واستشهاده من الأدلة الشرعية عليها، وذلك لأجل حفظها من جانب الوجود ومن جانب العدم.

فلو نضرب مثالها والترتيب الأولي لكل واحد منها، ونرجع إلى المصدر الأول للتشريع الكتاب العزيز، فإنه يشهد أن تبليغ النبي ﷺ وبيانه لشرعه كان وفق هذا الترتيب، حيث تقديم الدين على الضروريات الأخرى، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ۝١٠ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝١١ يَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡ وَيُدۡخِلۡكُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةٗ فِي جَنَّٰتِ عَدۡنٖۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ۝١٢ وَأُخۡرَىٰ تُحِبُّونَهَاۖ نَصۡرٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتۡحٞ قَرِيبٞۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝١٣﴾ [الصف:١٠-١٣]، فقد بين الله أن الفوز في الآخرة، والسعادة في الدنيا مرهون في تقديم الدين الذي هو الإيمان بالله ورسله ومنهجه على الضروريات الأخرى كالنفس والمال، وكان النبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم يقدمون مُهجهم وأموالهم في سبيل الله، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ يُبَايِعۡنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشۡرِكۡنَ بِٱللَّهِ شَيۡـٔٗا وَلَا يَسۡرِقۡنَ وَلَا يَزۡنِينَ وَلَا يَقۡتُلۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأۡتِينَ بِبُهۡتَٰنٖ يَفۡتَرِينَهُۥ بَيۡنَ أَيۡدِيهِنَّ وَأَرۡجُلِهِنَّ وَلَا يَعۡصِينَكَ فِي مَعۡرُوفٖ فَبَايِعۡهُنَّ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُنَّ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝١٢﴾ [الممتحنة]، ففي هذه الآية بيَّن إقامة التوحيد وحفظ المال والنسل والنفس والعرض وختم بالتوحيد والدين، وحفظ العقل مقرون بحفظ النفس، فيلحظ من الآية بيان الضروريات الخمس، إلا أن ترتيبها بأدلة أخرى من الكتاب والسنة، قد بُينت أن الدين أولًا ثم النفس ثم الضروريات الأخرى بعدها.

وقد بُيِّنت الشريعة ترتيبها وتقديم بعضها على بعض حالة التعارض بينها، وهو ما كان بتقديمها يخرم ويفني الآخر مع عدم فَنِّيها وخرمها

إنْ تَقدَّمَها؛ فيقدم من الضروريات ما بقائها بها قائمة على ما كمالها بها قائمة، رفعًا للهلاك الذي يحيط بها، مثل ما أجاز الشرع التلفظ بكلمة الكفر حفظًا للروح، فقدم ما بقاء النفس به قائم وهو التلفظ بكلمة الكفر على ما كمال الدين به قائم وهو الصبر على الإكراه درءًا للنقص في الدين.

ومثل رخص القصر والجمع في الصلاة للمسافر والقعود والاضطجاع فيها للمريض، ورخصة الفطر للصائم في السفر والمرض كل ذلك دفعًا للمشقة، فقدم ما بقاء الدين به قائم بالاستمرارية في العمل بأسبابه وهو اليسر وتفعيل الرخصة في إقامة الصلاة من القصر والجمع حال السفر، والقعود والاضجاع والافتراش حال المرض، وإقامة الصلاة كيف ما كان حال الحرب والخوف، فقدم ذلك على ما كان في الظاهر كمال الدين به قائم، وهو الأخذ بالعزيمة والقيام بالعبادات كما هي دون نقص أو زيادة في أصلها التشريعي.

ومثل ما أباح الشارع من تعاطي المحرم وتوقيف حد السرقة والحرابة والخمر حالة الضرورة من المخمصة والإكراه في أكل مال الغير وإتلافه وسرقته وشرب الخمر لغص اللقمة، فقد قدم هنا حفظ النفس على حفظ المال لأن بقاء النفس قائم بهدره وتعاطيه.

ومثل جواز البيوع الفاسدة حالة الضرورة لبقاء النوع الإنساني بها، وهذا أيضًا تقديم لحفظ النفس بحفظ النوع الإنساني على حفظ المال من عدم القيام بالفاسد والمحرم منها، بخلاف الإجارة الفاسدة، لأن البيع يتعلق بالحاجة العامة للأمة له -فتحفظ نوعها به في الحال أو المآل- فتنزل منزلة الضرورة الخاصة للفرد في حفظ نفسه في الحال، والإجارة تتعلق بالحاجة العامة للأمة، وغير نازلة منزلة الضرورة الخاصة للفرد؛ لأنه في فقدانها لا يحصل ضرر ظاهر على النوع الإنساني في الحال ولا المستقبل.

يقول الإمـام الشاطبي مبينًا المنهجية التراتبية للكليات الثلاث: "الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي، وأن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق، وأنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري، وأنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق، أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، وأنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسني للضروري، -لأن- مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة... فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم التدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"[1].

فإذا تحقق ذلك فإني أرى أن على مجتهدي الأمة وعلمائها ودعاتها أن يبينوا شرع الله وفق هذا الترتيب وضمن هذه المنهجية، وإذا ما احتاجت الأمة إلى بيان ما يتعلق بأمور معاشهم ومعادهم، فعليهم أن يقدموا في البيان ما يصلح به ضرورياتهم ثم حاجياتهم ثم الأمور التكميلية، فيكون بيان الأمور التكميلية مؤخرًا بذاتها عن الأمور الحاجية، والحاجية عن الأمور الضرورية، فينظم مسألة تأخير البيان حينها وفق فقه أولويات مقاصد الشريعة؛ ولأن تأخير البيان المتعلق بالضروريات، إثمه أكبر وخطره أعظم من التأخير في البيان المتعلق بالحاجيات حالة التعارض، وكذلك تأخير البيان المتعلق بالحاجيات أشد خطرا وإثمًا من تأخير البيان المتعلق بالتكميليات.

فالخطر المحدق بالأمة في تأخير بيان ما يتعلق بالدين الإسلامي المنزل من عند الله، بوفته منهجًا ودستورًا للحياة، أعظم من تأخير بيان ما يحفظ به النفوس، وكذلك تأخير بيان ما يحفظ ويؤدي إلى قوام عقل الفرد والأمة

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٧١.

به أشد خطرًا من تأخير البيان فيما يتعلق بالاقتصاد والمال، لأن مناط التكليف هو العقل، وسر نجاح وتقدم الأمم مكمن بكمال العقل، وتأخير بيان ما يقوم به النسل، ويقوي به أشد من تأخير بيان المال، لأن الأول يتعلق به بقاء كيان الأمة الإسلامية في نوعه.

وإثم تأخير البيان في الضروريات يقرب أن يكون مثل المعاصي والبدع التي تتعلق بها، وذلك أن المعاصي والبدع في الشريعة الإسلامية تنقسم إلى صغائر وكبائر، وذلك حسب تعلقها بالكليات الثلاث، فإن تعلقتا بالضروريات فهما من أعظم الكبائر والبدع، وإن وقعتا في التحسينات فهما أدنى رتبة، وإن وقعتا في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين، فتأخير بيان خطر المعاصي والبدع المحدقة بالضروريات ليست كتأخير بيان خطرهما على الحاجيات والتحسينيات، لأنه كما مر الضروريات على مراتب في التأكيد وعدمه، فليست مرتبة حرمة النفس كمرتبة حرمة الدين، وللحفاظ على الدين يبيح الكفر الدم، ويعرض النفس للإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين، ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس، فقتل النفس مبيح للقصاص فالقتل، بخلاف العقل والمال، وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب فليس قطع العضو كالذبح ولا الخدش كقطع العضو[1].

(١) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ص٣١٤-٣١٥.

الخاتمة

أهم النتائج التي توصل إليها البحث كالآتي:

- تعريف مقاصد الشريعة هو: الحكم والغايات التي أرادها الله تعالى في أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته وإصلاح حال العباد في الدارين.
- إمام الحرمين هو الرائد في بيان وتأسيس الكليات الثلاث معًا ضمن أصول الشريعة الخمسة المبينة في كتابه البرهان في أصول الفقه.
- التعريف المختار للاجتهاد هو: بذل الجهد من الفقيه في تحصيل الحكم الشرعي عقليًا كان أو نقليًا، قطعيًّا كان أو ظنيًّا.
- أركان الاجتهاد هي: المجتهد، واستفراغ الوسع، والمجتهد فيه، وهي الأحكام الشرعية.
- الشروط التأهيلية للاجتهاد هي: معرفة اللغة العربية والفقه وأصول الفقه.
- والاجتهاد المقاصدي هو: الاجتهاد في الأدلة الشرعية واستنباط الأحكام منها، وفق مقاصد الشريعة وأسرارها، وقضاياها الكلية المطردة.
- والبيان هو: الدليل الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه.

- ومن قضايا البيان الرئيسية الجمع بالعلة وبالحقيقة وعلاقة الحسن والقبح الشرعيين والعقليين بهما، وقد تبين من خلالهما اتباع إمام الحرمين لمذهب السلف في معرفتهما في الأفعال والأقوال والأحوال، عقلًا مع بناء التكليف عليها شرعًا، والجويني رَحِمَهُ اللَّهُ أشعري المعتقد إلا أنه خالف معتقده هنا، كما بينا ذلك في قضية الجمع بالحقيقة، وهذه من أهم القضايا الأصولية التي خالف فيها الجويني الأشاعرة، وبنى عليها قضايا مقاصد الشريعة ومفهومها.
- والبيان الشرعي ينقسم تأخيره إلى وقت الحاجة وعن وقت الحاجة، والأول جائز وعليه أكثر العلماء، أما الثاني فلا يجوز تأخيره، ويحرم شرعًا وعليه إجماع العلماء، كما ذكره إمام الحرمين.
- ووجوب البيان الشرعي وتحريم تأخيره عن وقت الحاجة ليس خاصًّا بالنبي وحده ﷺ، بل يشمل جميع الأمة وخصوصًا علماءها ودعاتها حال قيامهم بالاجتهاد والدعوة إلى الإسلام.
- والبيان الشرعي يجب أن يبين وفق ترتيب الكليات الثلاث، فيقدم أولًا البيان الذي يتعلق بالضروريات الخمس على الحاجيات والحاجيات على التحسينيات، وكذلك الضروريات الخمس يقدم بيان الدين على النفس والنفس والنسل على العقل والعقل على المال.
- وتحريم تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس في درجة واحدة، فتأخير البيان عن وقت الحاجة فيما يتعلق بالتحسينيات أمره أهون في تأخير بيان ما يتعلق بالحاجيات، وتأخير بيان ما يتعلق بالضروريات تحريمه أشد وخطره أكبر من تأخير بيان ما يتعلق بالحاجيات.

الفوائد المرجوة من البحث تتمثل في نقطتين:

الأولى: في ريادة الجويني لتأصيل الكليات الثلاث الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وفيها فائدتان:

إحداها: الفائدة البحثية التي وصلت إليها وهي اكتشاف مسالك الريادة عند العلماء في جهودهم العلمية في خدمة الإسلام والمسلمين بتدشينهم للقواعد والأصول العلمية، سواء كانت عقدية أو أصولية أو فقهية أو غيرها، ومتمثلا في ذلك إمام الحرمين الجويني.

الفائدة الثانية: ترجع إلى القضية التي راد –من الريادة- الجويني فيها وهي مقاصد الشريعة المتمثلة في الكليات الثلاث المذكورة أهميتها ومفهومها في البحث.

النقطة الثانية: هي ربط الباحث البيان الشرعي وتأخيره في ضوء الكليات الثلاث، التي تظهر من خلالها فقه الأولويات، وتقديم الأهم ثم المهم في الدعوة الإسلامية والقيام بالاجتهاد والفتوى، ويرى الباحث أن هذه المنهجية منهجية ربط البيان الشرعي وتأخيره بالمنهجية التراتبية للضروريات الخمس، ثم للكليات الثلاث؛ من أهم الضوابط التي تنضبط بها سريان الدعوة الإسلامية وتفعيل الاجتهاد والفتوى مما يكون الأمة في اتزان وصلاح في أمرها، وهذه من جديد البحث الذي قام به وكتب عنه ولم يجده بالصيغة التي كتبت عنه في كتاب وبحث حسب اطلاعه وغوره فيه.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. (إدارة الثقافة والنشر بالجامعة. ١٩٩١م) ط٢.

٢. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. منهاج السنة النبوية. تحقيق: محمد رشاد سالم. (مؤسسة قرطبة. ١٤٠٦هـ). ط١.

٣. ابن سِيدَه، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق: عبدالحميد هنداوي. (بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠٠م). د.ط.

٤. ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. (دار سحنون. د.ط.ت).

٥. ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. (الأردن: دار النفائس. ٢٠٠١م). ط٢.

٦. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. مقاييس اللغة. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. (مصر: دار الفكر. ١٩٧٩م). د.ط. ابن الجوزي، عبدالرحمن. زاد المسير. (بيروت: دار ابن حزم. ٢٠٠٢م). ط١.

٧. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. (بيروت: دار ابن حزم. ٢٠٠٠م). ط١.

٨. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. (دار صادر: ٢٠٠٣م) د.ط.ت.

٩. الأبياري، علي بن إسماعيل. التحقيق والإيضاح في شرح البرهان. تحقيق: علي بن عبدالرحمن الجزائري. (الكويت: دار الضياء. ٢٠١١م). ط١.

١٠. أحمد بن عبداللطيف بن عبدالله. منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة. (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ١٩٩٣م). ط١.

١١. أزهر، هشام بن سعيد. مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية، (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون. ٢٠١٠م). ط١.

١٢. الأصبحي، مالك بن أنس. المدونة. (بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٩٥م). ط١.

١٣. إمام الحرمين. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبدالعظيم الديب. (بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٩٧م). ط١.

١٤. إمام الحرمين. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبدالعظيم الديب. (مصر: الوفاء المنصورة. ١٤١٨هـ). ط٤.

١٥. إمام الحرمين. التلخيص في أصول الفقه. تحقيق: عبدالله جولم النبالي. وبشير أحمد العمري (بيروت: دار البشائر الإسلامية. ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م). د.ط.

١٦. إمام الحرمين. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. (القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث. ١٩٩٢م)

١٧. إمام الحرمين. غياث الأمم في التياث الظلم. (بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٩٧م). ط١.

١٨. إمام الحرمين، الكافية في الجدل. تحقيق: فوقية حسين محمود. (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه. ١٩٩٩م). د.ط.

١٩. إمام الحرمين، الورقات. (الرياض: دار الصميعي. ١٩٩٦م). ط١.

٢٠. إمام الحرمين، عبدالملك بن عبدالله الجويني. الإرشاد في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف وعلي عبدالمنعم. (مصر: مكتبة الخانجي. ١٩٥٠م).

٢١. إمام الحرمين، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق. تقديم: محمد محمد عبداللطيف. (القاهرة: المطبعة المصرية. ١٩٣٤م). ط١.

٢٢. إمام الحرمين، نهاية المطلب في دراية المذهب. تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب. (جدة: دار المنهاج. ٢٠٠٧م). ط١.

٢٣. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد. التقريب والإرشاد الصغير. تحقيق: عبدالحميد علي أبوزنيد. (بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٩٩٨م). ط٢.

٢٤. البدوي، يوسف أحمد محمد. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. (الأردن: دار النفائس. ٢٠٠٠م). ط١،

٢٥. البوشيخي، الشاهد بن محمد. نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام إمام الحرمين به في كتابه الكافية. مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين. إشراف: عبدالعظيم الديب ومحمد صالح الشيب. (الدوحة: جامعة قطر. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. ١٩٩٩م). ط١.

٢٦. الجرجاني، علي بن محمد الشريف. التعريفات. (بيروت: مكتبة لبنان. ١٩٨٥م). د.ط.

٢٧. الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار. (بيروت: دار العلم للملايين. ١٩٩٠م). ط٤.

٢٨. الحفناوي، محمد إبراهيم. الإجمال والبيان وأثرهما في اختلاف الفقهاء. (القاهرة: دار الحديث. ٢٠٠٩م). د.ط.

٢٩. الحفناوي، محمد إبراهيم. التعارض والترجيح عند الأصوليين. (القاهرة: دار الوفاء). د.ط.

٣٠. الخادمي، نور الدين بن مختار. الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته. (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ١٩٩٨م). ط١، كتاب الأمة. العدد: ٦٥.

٣١. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر. مختار الصحاح. (بيروت: مكتبة لبنان. ١٩٨٦مـ). د.ط.

٣٢. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. المحصول في علم الأصول. تحقيق: طه جابر فياض العلواني. (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٤٠٠هـ). د.ط.

٣٣. الرملي، محمد بن شهاب الدين. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. (بيروت: دار الفكر. ١٩٨٤م). د.ط.

٣٤. الريسوني، أحمد. إمام الفكر المقاصدي. مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين. إشراف: عبدالعظيم الديب ومحمد صالح الشيب. (الدوحة: جامعة قطر. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. ١٩٩٩م). ط١.

٣٥. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله. البحر المحيط في أصول الفقه. تحقيق: محمد محمد تامر. (بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠٠م). د.ط.

٣٦. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر. أساس البلاغة. تحقيق: محمد باسل عيون السود. (بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٩٨م). ط١.

٣٧. السبكي، تاج الدين عبدالوهاب بن علي. الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي. (بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٨٤م). ط١.

٣٨. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. تقديم: الشيخ عبدالله دراز. (القاهرة: دار الحديث. ٢٠٠٦م) د.ط.

٣٩. الشاطبي، الاعتصام. تقديم: أبو عبيدة مشهور بن حسن. (مكتبة التوحيد) د.ت.ط.

٤٠. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة. ضبط وتقديم وتخريج الأحاديث: أبو عبيدة منصور بن حسن ال سلمان. (السعودية: دار ابن عفان. ١٩٩٧م). ط١.

٤١. الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر. (بيروت: دار الكتب العلمية). د.ت.ط.

٤٢. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية. (دمشق: دار الكتاب العربي. ١٩٩٩م). ط١.

٤٣. الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف. اللمع في أصول الفقه. تحقيق: محي الدين مستو. (بيروت: دار ابن كثير. ١٩٩٥م). ط١.

٤٤. العالم، يوسف حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي. ١٩٩٤م). ط٢.

٤٥. عبدالمجيد الصغير. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام -قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة-. (بيروت: دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع. ١٩٩٤م). ط١.

٤٦. عبدالوهاب خلاف. علم أصول الفقه. (القاهرة: دار الحديث. ٢٠٠٣م). د.ط.

٤٧. العمري، نادية شريف. الاجتهاد في الإسلام: أصوله أحكامه آفاقه. (بيروت: مؤسسة الرسالة. ٢٠٠١م). ط١.

٤٨. الغزالي، المستصفى في علم الأصول. (جدة: شركة المدينة المنورة). د.ت. ط١.

٤٩. الغزالي، المنخول. تحقيق: محمد حسن هيتو. (بيروت: دار الفكر المعاصر ١٩٩٨م). ط٣.

٥٠. الغزالي، محمد بن محمد بن محمد. أساس القياس، تحقيق: فهد بن محمد السرحان، (الرياض: مكتبة العبيكان. ١٩٩٣م).

٥١. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. ترتيب: عبدالحميد الهنداوي. (بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠٣م). ط١.

٥٢. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. (بيروت: مؤسسة الرسالة. ٢٠٠٥م). ط٨.

٥٣. الفيومي، أحمد بن محمد المقري. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. تحقيق: عبدالعظيم الشناوي. (القاهرة: دار المعارف). ط٢.

٥٤. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. (دار الفكر) د.ت.ط.

٥٥. الكبيسي، محمد عياش. إمام الحرمين ومنهجه في الصفات الخبرية. مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني. إشراف: عبدالعظيم الديب ومحمد صالح الشيب. (الدوحة: جامعة قطر. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. ١٩٩٩م). ط١.

٥٦. كمال بن الهمام. التحرير بشرح التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج. (مصر. ١٩٠٠م). د.ت.ط.

٥٧. المازري، أبو عبدالله محمد بن علي. إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار الطالبي. (دار الغرب الإسلامي). د.ت.ط.

٥٨. المناوي، محمد عبدالرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف. د.ت.ط. www.al-mostafa.com.

٥٩. اليوبي، محمد سعد بن أحمد. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. (الرياض: دار الهجرة. ١٩٩٨م). ط١.

فهرس المحتويات

إجابة الأذان
والأحكام الفقهية المتعلقة به

إعداد:
د. سالم بن الحميدي بن عبيد التميمي
الأستاذ المساعد بكلية العلوم والدراسات الإنسانية
بمحافظة ثادق، جامعة شقراء

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران] ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب:٧٠-٧١]. أما بعد:

فهذا بحث في أحكام إجابة الأذان، حرصت فيه على جمع أطرافه ولم شتاته، وجنحت فيه إلى الاختصار دون الإطناب، ولا أدعي فيه الاستيعاب لكنه جهد المقل، والله أسأل أن يجعله مقبولاً.

والذي جعلني أكتب فيه أهمية إجابة الأذان، وما ورد من الأحاديث في فضله، وعدم علمي بوجود بحث علمي في هذا الموضوع.

وتكمن أهمية هذا البحث في عدة أمور:

١. أمر الشارع بإجابة الأذان.

٢. ترتيب الشارع الأجر العظيم على إجابة الأذان.

٣. جهل كثير من الناس ببعض المسائل في إجابة الأذان.

٤. جمع المسائل الفقهية المتناثرة في الكتب في مكان واحد؛ ليسهل تناوله على الباحث وطالب العلم.

٥. التذكير بأهمية هذه الشعيرة العظيمة، التي غفل عنها كثير من الناس.

وقد سرت في البحث على الخطة التالية:

المقدمة: وأذكر فيها سبب اختيار البحث، وأهميته، وخطته، والمنهج الذي سرت عليه.

التمهيد: وذكرت فيه:

أ. معنى إجابة الأذان.

ب. حكم إجابة الأذان.

ج. فضل إجابة الأذان.

د. حكم إجابة الإقامة.

الفصل الأول: الأحكام الفقهية المتعلقة بمجيب الأذان. وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: ما له تعلق بذات الأذان. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: إذا كان الأذان محرمًا أو مكروهًا.

المطلب الثاني: إجابة أذان الولادة وتغول الغيلان.

المطلب الثالث: إذا سمع أذان دولة بعيدة على الهواء.

المطلب الرابع: الأذان المسجل.

المبحث الثاني: ما له تعلق بذات السامع. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: هل يدخل السامع للأذان؟.

المطلب الثاني: الحكمة في متابعة السامع للأذان.

المبحث الثالث: إجابة المؤذن للأذان. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: إجابة المؤذن نفسه.

المطلب الثاني: وقت إجابة المؤذن نفسه.

المطلب الثالث: إجابة المؤذن لمؤذن آخر سمعه.

المطلب الرابع: إجابة المقيم نفسه.

المبحث الرابع: إجابة غير المؤذن للأذان. وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: إذا سمع مؤذنًا بعد مؤذن.

المطلب الثاني: إجابة الأذان للصلاة التي هو فيها أو فرغ منها.

المطلب الثالث: إجابة الأذان الأول للجمعة.

المطلب الرابع: إذا اختلطت أصوات المؤذنين على السامع.

المطلب الخامس: رأى المؤذن ولم يسمع صوته.

المطلب السادس: من لم يسمع الأذان لبعد أو صمم.

المطلب السابع: إذا سمع الأذان لكن بصوت لم يفهمه.

المطلب الثامن: الحكم إذا سمع بعض الأذان.

المطلب التاسع: سمع الأذان وهو يمشي.

المبحث الخامس: ما له تعلق بالمتابعة. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: من الذي يتابع المؤذن؟. وفيه أحد عشر فرعًا:

الفرع الأول: الجنب والحائض.

الفرع الثاني: المصلي. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم متابعة المصلي المؤذن.

المسألة الثانية: أثر متابعة المصلي للمؤذن.

المطلب الرابع: إجابة التثويب؛ قول المؤذن: (الصلاة خير من النوم).

المطلب الخامس: ألفاظ إجابة الإقامة.

المبحث الثاني: الدعاء عند ألفاظ الأذان. وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: ما يؤثر من الدعاء عند سماع الأذان.

المطلب الثاني: ما يؤثر من الدعاء عند الشهادتين.

المطلب الثالث: ما يؤثر من الدعاء عند قول المؤذن: (حي على الفلاح).

المطلب الرابع: ما يقول عند قول المؤذن: (الصلاة جامعة).

المطلب الخامس: ما يقول عند قول المؤذن: (ألا صلوا في رحالكم).

المطلب السادس: دعاء الوسيلة.

المطلب السابع: الصلاة على النبي ﷺ.

المطلب الثامن: ما يؤثر من الدعاء عند أذان المغرب.

المطلب التاسع: خرافات إجابة الأذان والإقامة.

المبحث الثالث: المتابعة في ألفاظ الأذان. وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: منتهى المتابعة.

المطلب الثاني: اختصار الألفاظ.

المطلب الثالث: المتابعة في الترجيع.

المطلب الرابع: إذا لم يسمع التشهد الأول، هل يحكي؟

المطلب الخامس: إذا ترك المؤذن الترجيع، هل يأتي به الحاكي؟.

المطلب السادس: إذا سمع الترجيع ومذهبه عدم الترجيع، فهل يجيب؟

المطلب السابع: إذا كبر المؤذن أربعًا، فهل يحكي الجميع أو الأولين؟

الخاتمة. وأذكر فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها، والتوصيات.

الفهرس. وهو فهرس المراجع.

وقد سرت في البحث على المنهج التالي:

١. وثقت الآيات القرآنية بعزوها إلى سورها ورقم الآية.

٢. خرجت الأحاديث والآثار في البحث، فما كان منها في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت به، وما كان من غيرهما ذكرت مع تخريجه الحكم عليه إن أمكن.

٣. وثقت الأقوال الفقهية من مصادرها.

٤. شرحت الألفاظ الغريبة.

هذا والله أسأل في نهاية المقدمة التوفيق والسداد، والثبات على الدين والعلم والفقه، وأن يزيدني من فضله ونعمه وكرمه، وأن يفتح عليّ أبواب رحمته، وأن يفتح عليّ أبواب العلم والحكمة، وأن يرزقني الإخلاص في القول والعمل، وأن يلهمني رشدي ويقيني شر نفسي، وأن يجعلني من أتباع الرسول ﷺ في الأولى والأخرى، ويجعلني ووالديّ ومشايخي ومن له حق عليّ ممن يحظى بشفاعته، ويشرب من حوضه الكريم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

دعت الشريعة إلى إجابة الأذان، ويتضح ذلك من خلال التعريف بعدة أمور، وهي:

أ. معنى إجابة الأذان.

قال الكاساني: "والإجابة: أن يقول مثل ما قال المؤذن"[(١)].

ب. حكم إجابة الأذان.

اختلف العلماء في حكم إجابة الأذان على قولين:

القول الأول: أن الإجابة مستحبة. وهو قول الجمهور؛ بعض الحنفية[(٢)]، والمالكية[(٣)]، والشافعية[(٤)]، والحنابلة[(٥)]، وغيرهم[(٦)].

القول الثاني: أن الإجابة واجبة. وهو قول الحنفية[(٧)]، وبعض المالكية[(٨)]، وغيرهم[(٩)]، قال ابن مفلح الحنبلي: "ويتوجه احتمال: تجب إجابته"[(١٠)].

(١) بدائع الصنائع ١/ ١٥٥.
(٢) راجع: فتح القدير ١/ ٢٤٨؛ والبحر الرائق ١/ ٢٧٣؛ والدر المختار ١/ ٣٩٦.
(٣) راجع: شرح التلقين ١/ ٤٤٤؛ ومواهب الجليل ١/ ٤٤٢؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٣؛ والشرح الصغير ١/ ٣٥٤.
(٤) راجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥١، ٥٢؛ ونهاية المطلب ٢/ ٥٥؛ والبيان ٢/ ٨١؛ والمجموع للنووي ٣/ ١١٧، ١١٩؛ والنجم الوهاج ٢/ ٦١؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٧٧.
(٥) راجع: المغني ٢/ ٨٥؛ والفروع ٢/ ٢٦؛ والإنصاف ١/ ٤٢٥؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.
(٦) راجع: شرح معاني الآثار ١/ ١٤٦؛ وفتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٠ ٢٥١؛ وعمدة القاري ٥/ ١١٧.
(٧) راجع: بدائع الصنائع ١/ ١٥٥؛ وفتح القدير ١/ ٢٤٨؛ والبحر الرائق ١/ ٢٧٣؛؛ والفتاوى الهندية ١/ ٥٧؛ والدر المختار ١/ ٣٩٦.
(٨) راجع: مواهب الجليل ١/ ٤٤٢؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٣.
(٩) راجع: شرح معاني الآثار ١/ ١٤٦؛ وفتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥١؛ وعمدة القاري ٥/ ١١٧؛ والعدة ٢/ ١٨٩.
(١٠) الفروع ٢/ ٢٦.

أدلة القول الأول:

١. عن كعب بن عُجْرة رضي الله عنه: أن أعمى أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله إني أسمع النداء، ولعلي لا أجد قائدًا، قال: «إذا سمعت النداء فأجب داعي الله»[١]. ويكفي في ترجيح الاستحباب الأدلة على وجوب الجماعة[٢].

٢. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن»[٣]. وجه الاستدلال: قوله «فقولوا» أمر، وهو للاستحباب كما سيأتي.

٣. عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا عليَّ، فإنه من صلى عليَّ صلاة صلى الله عليه بها عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة، لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلت له الشفاعة»[٤]. وجه الاستدلال كسابقه. واختلف في صارف الأمر من الوجوب إلى الاستحباب على آراء:

- عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغير إذا طلع الفجر، وكان يستمع الأذان، فإن سمع أذانًا أمسك وإلا أغار، فسمع رجلًا يقول: الله أكبر الله أكبر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «على

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير ١٩/ ١٣٨ (٣٠٤)؛ والدارقطني في سننه ٢/ ٤٦٢ (١٨٨٠). وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣/ ٣٣٩ (١٣٥٤).

(٢) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٩.

(٣) رواه البخاري ص (١٥٦) (٦١١)؛ ومسلم ١/ ٢٨٨ (٣٨٣). فائدة: قال ابن حجر في فتح الباري ٢/ ٩١: (قوله: (فقولوا مثل ما يقول المؤذن) ادعى ابن وضاح أن قول المؤذن مدرج، وأن الحديث انتهى عند قوله مثل ما يقول، وتعقب بأن الإدراج لا يثبت بمجرد الدعوى، وقد اتفقت الروايات في الصحيحين والموطأ على إثباتها، ولم يصب صاحب العمدة في حذفها).

(٤) رواه مسلم ١/ ٢٨٨ (٣٨٤).

الفطرة»، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، فقال رسول الله ﷺ: «خرجت من النار»، فنظروا فإذا هو راعي معزى[1].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ قد سمع المنادي، فقال غير ما قال، فدل ذلك على أن أمره بذلك على الاستحباب لا الوجوب[2].

ووردت عدة أحاديث تدل على ما دل عليه هذا الحديث من أنه ﷺ قال كلامًا غير ما سمعه من المنادي[3].

وقد اعترض على الاستدلال بهذا الحديث على الاستحباب بما يأتي[4]:

- أن الحديث ليس فيه أنه لم يقل مثل ما قال فيجوز أن يكون قاله، ولم ينقله الراوي اكتفاء بالعادة، ونقل القول الزائد.
- يحتمل أن يكون ذلك وقع قبل صدور الأمر.
- يحتمل أن يكون الرجل لما أمر لم يرد أن يدخل نفسه في عموم من خوطب بذلك.
- يحتمل أن يكون الرجل لم يقصد الأذان. ورد هذا بأنه ورد في بعض طرقه أنه حضرته الصلاة.

- ذكر بعض المالكية أن القرينة الصارفة عنه هي تبعية قول الحاكي للقول المحكي الذي هو الأذان[5].

---

(١) رواه مسلم ١/ ٢٨٨ (٣٨٢).
(٢) راجع: شرح معاني الآثار ١/ ١٤٦؛ والمسالك في شرح موطأ مالك ٢/ ٣١٦.
(٣) راجع: مجمع الزوائد ١/ ٣٣٤ ٣٣٦.
(٤) راجع: فتح الباري لابن حجر ٢/ ٩٣.
(٥) راجع: مواهب الجليل ١/ ٤٤٢.

ويمكن مناقشته بأنه لا وجه له ولا دليل عليه، فأين الدليل على أن هذه التبعية تنقل الأمر من الوجوب إلى الندب؟!.

٤. عن ابن شهاب عن ثعلبة بن أبي مالك القُرظي أنه أخبره أنهم كانوا في زمان عمر بن الخطاب يصلون يوم الجمعة حتى يخرج عمر، فإذا خرج عمر، وجلس على المنبر، وأذن المؤذنون، قال ثعلبة: جلسنا نتحدث، فإذا سكت المؤذنون وقام عمر يخطب أنصتنا، فلم يتكلم منا أحد[١]. وجه الاستدلال: دل هذا الأثر على جواز الكلام حال الأذان، وبناء عليه عدم وجوب الاستماع للأذان وإجابة المؤذن[٢].

أدلة القول الثاني:

١. قوله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول». فظاهر الأمر في الحديث للوجوب؛ لعدم القرينة الصارفة للأمر عنه، بل ربما يستنكر تركه؛ لأنه يشبه عدم الالتفات إليه[٣]. ويناقش بأن ظاهر الأمر قد صرف إلى الاستحباب كما سبق.

٢. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أربع من الجفاء، يبول الرجل قائمًا، أو يكثر مسح جبهته قبل أن يفرغ من صلاته، أو يسمع المؤذن يؤذن فلا يقول مثل ما يقول، أو يصلي بسبيل من يقطع صلاته»[٤]. وجه الاستدلال: أنه عدّ من الجفاء عدم إجابة الأذان.

(١) رواه مالك في الموطأ ١/ ١٦٠ (٢٧٤)؛ وعبدالرزاق في المصنف ٣/ ٢٠٨ (٥٣٥٢)؛ والطحاوي في شرح معاني الآثار ١/ ٣٧٠ (٢١٧٤). واللفظ لمالك. وقال النووي في المجموع ٤/ ٥٥٠: (حديث ثعلبة صحيح)، وصحح العيني في نخب الأفكار ٦/ ٥٠ إسناد الطحاوي.

(٢) راجع: أحكام الأذان والنداء والإقامة ص (٤١٩).

(٣) راجع: فتح القدير ١/ ٢٤٨ ٢٤٩.

(٤) رواه الطبراني في الدعاء مختصرًا ٢/ ١٠١٩ (٤٨١)؛ وابن عدي في الكامل ٨/ ٤٣٧ واللفظ له؛ ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى ٢/ ٢٨٦. قال ابن عدي ٨/ ٤٣٨: (ولهارون بن هارون غير ما ذكرت وأحاديثه عن الأعرج وعن مجاهد وعن غيرهما مما لا يتابعه الثقات عليه). وقد ذكر ابن عدي ٨/ ٤٣٦ تضعيف هارون بن هارون عن الإمام البخاري. وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير ١/ ١٠٩ (٧٥٧).

ونوقش بأنه غير صريح في إجابة اللسان، إذ يجوز كون المراد الإجابة بالإتيان إلى الصلاة، وإلا لكان جواب الإقامة واجبًا، ولم نعلم فيه عنهم إلا أنه مستحب، والله أعلم[(١)].

٣. عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: "إن من الجفاء أربعة: أن يسمع المؤذن يقول: الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، فلا يقول مثل ما يقول، وأن يمسح وجهه قبل أن يقضي صلاته، وأن يبول قائمًا، وأن يصلي ليس بينه وبين القبلة شيء يستره"[(٢)]. وجه الاستدلال: أن الجفاء لا يكون إلا على ترك الواجب، وترك المستحب ليس من الجفاء، ولا تاركه جاف[(٣)]. ويعترض عليه أيضًا بمثل ما سبق آنفًا.

٤. عن سهل بن معاذ بن أنس عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الجفاء كل الجفاء، والكفر والنفاق، من سمع منادي الله ينادي بالصلاة، ويدعو إلى الفلاح فلا يجيبه»[(٤)]. ووجه الاستدلال: مثل سابقه، بل هذا أشد؛ لأنه قرن الجفاء مع الكفر والنفاق، وهذا يدل على حرمة عدم إجابة المؤذن.

الترجيح: الراجح هو القول الأول، والاحتمالات المتطرقة إلى الحديث لا

---

(١) راجع: فتح القدير ١/ ٢٤٩. ولفظ الحديث عند ابن الهمام فيه زيادة: (والإقامة).

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير ٩/ ٣٤٧ (٩٥٠١ ٩٥٠٣) واللفظ له؛ وابن أبي شيبة مختصرًا ٢/ ٣٨٤ (٢٣٨٣)؛ وأبو نعيم في الصلاة مختصرًا ص ١٥٩ (١٩٧). قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ٣٣٢: (رواه الطبراني في الكبير، والمسيب بن رافع لم يسمع من ابن مسعود). ورواه البيهقي في السنن الكبرى ٢/ ٢٨٥ من طريق أخرى عن ابن مسعود، وقال: (رواه الجُريري عن ابن بريدة عن ابن مسعود، ورواه سعيد بن عبيدالله بن زياد بن جبير بن حية عن عبدالله بن بريدة عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم بمعناه، إلا أنه قال: (والنفخ في الصلاة) بدل المرور، ولم يقل: (أربع)، قال البخاري: هذا حديث منكر يضطربون فيه). قال ابن رجب في فتح الباري ٥/ ٢٥١: (وقد روي مرفوعًا من وجوه ضعيفة) وقد صححه موقوفًا عن ابن مسعود الألباني في إرواء الغليل ١/ ٩٧.

(٣) راجع: عمدة القاري ٥/ ١١٨.

(٤) رواه الطبراني في المعجم الكبير ٢٠/ ١٨٣ (٣٩٤ ٣٩٦). وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير ١/ ٣٩٣ (٢٦٥٠).

تقدح في ظاهره؛ وهو أن النبي ﷺ لم يقله، ولم يأمر أصحابه الذين معه أن يجيبوا الأذان. وبقية أدلة القول الآخر غير ثابتة من حيث الإسناد مع القدح في الاستدلال بها على الوجوب، والله أعلم.

ج. فضل إجابة الأذان.

وردت عدة أحاديث في فضل إجابة الأذان فمنها:

١. عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر، فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله، قال: أشهد أن لا إله إلا الله، ثم قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، ثم قال: حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: حي على الفلاح، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: الله أكبر الله أكبر، قال: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: لا إله إلا الله، قال: لا إله إلا الله، من قلبه دخل الجنة»[١]. وجه الاستدلال: أن من أجاب الأذان دخل الجنة.

٢. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ بتَلَعات[٢] اليمن، فقام بلال ينادي، فلما سكت، قال رسول الله ﷺ: «من قال مثل ما قال هذا يقينًا دخل الجنة»[٣]. وجه الاستدلال كسابقه.

٣. عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال حين يسمع المؤذن: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، رضيت بالله ربًا، وبمحمد رسولًا، وبالإسلام دينًا،

(١) رواه مسلم ١/ ٢٨٩ (٣٨٥).

(٢) قال الفيروزآبادي في القاموس المحيط ص (٩١٣): (التلْعة: ما ارتفع من الأرض، وما انهبط منها، ضد، ومسيل الماء، وما اتسع من فوهة الوادي، والقطعة المرتفعة من الأرض، ج: تلعات وتلاع، أو التلاع: مسايل الماء من الأسناد والنجاف والجبال حتى ينصب في الوادي، ولا تكون التلاع إلا في الصحاري).

(٣) رواه أحمد ١٤/ ٢٧٢ (٨٦٢٤) واللفظ له؛ والنسائي في السنن الكبرى ٢/ ٢٥١ (١٦٥٣). قال محققو المسند: (حديث صحيح، وهذا إسناد محتمل للتحسين).

غفر له ذنبه»[١]. وجه الاستدلال: ترتيب مغفرة الذنب على الدعاء المذكور على من سمع المؤذن يشهد الشهادتين.

فائدة: قال ابن عبدالبر: "حدثنا خلف بن القاسم، حدثنا يحيى بن الربيع، حدثنا أحمد بن محمد، حدثنا إبراهيم بن عبدالله، حدثنا سويد بن سعيد، حدثنا ضمام بن إسماعيل قال: قال أبو قنان لامرأته وكان من العباد: إذا مت فتزوجي فلانا، فتزوجته فكانت تقول له: قم فصل بالليل فإن أخاك كان يصلي بالليل. فكانت تؤذيه بذلك، فأتيت في منامها فقيل لها: إن زوجك هذا أرفع من أبي قنان بدرجة، قالت: وكيف وأبو قنان كان يصلي بالليل؟! فقيل لها: إن هذا يقول كما يقول المؤذن"[٢].

د. حكم إجابة الإقامة.

اختلف العلماء في حكم إجابة الإقامة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه مستحب. وبه قال الحنفية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥].

القول الثاني: لا تشرع الإجابة. وبه قال بعض الحنفية[٦]، وذكره بعض الحنابلة[٧]، ورجحه ابن عثيمين[٨].

---

(١) رواه مسلم ١/ ٢٩٠ (٣٨٦).

(٢) التمهيد ١٠/ ١٤٤.

(٣) راجع: البناية ٢/ ١٠٩ وفتح القدير ١/ ٢٤٩؛ والبحر الرائق ١/ ٢٧٣ والدر المختار وحاشية ابن عابدين ١/ ٤٠٠.

(٤) راجع: نهاية المطلب ٢/ ٥٥؛ والبيان ٢/ ٨٦؛ والمجموع ٣/ ١١٧؛ وروضة الطالبين ١/ ٢٠٣؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٧٨.

(٥) راجع: المغني ٢/ ٨٧؛ وشرح العمدة ٢/ ١٢٥؛ والفروع ٢/ ٢٦، ٢٧؛ والإنصاف ١/ ٤٢٥، ٤٢٧؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.

(٦) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٣؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين ١/ ٤٠٠. وذكر ابن عابدين أنه يمكن حمله على نفي الوجوب.

(٧) راجع: الفروع ٢/ ٢٧.

(٨) راجع: فتاوى ابن عثيمين ١٢/ ٢٠١.

القول الثالث: لا تشرع الإجابة إلا في كلمة الإقامة خاصة. وهو وجه عند الشافعية[١]. قال النووي عنه: "شاذ ضعيف"[٢].

دليل القول الأول:

١. عموم قوله ﷺ: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول» وقوله: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول». وجه الاستدلال: أن الإقامة أذان بدلالة قوله ﷺ: «بين كل أذانين صلاة»[٣]. ونوقش:

- أن دخول إجابة الإقامة في عموم إجابة الأذان غير مسلم به؛ لأن التعليم المفصل من الرسول ﷺ في الرواية المفصلة لا ينطبق إلا على إجابة المؤذن في الأذان.
- أن عدم إجابة المقيم من التخفيف عند تزاحم العبادات، وما يشرع في الإقامة من الحدر، وانشغال السامع بسنن المصافة للصلاة[٤].

٢. عن أبي أمامة رضي الله عنه أو عن بعض أصحاب النبي ﷺ، أن بلالًا أخذ في الإقامة، فلما أن قال: قد قامت الصلاة، قال النبي ﷺ: «أقامها الله وأدامها»، وقال في سائر الإقامة كنحو حديث عمر رضي الله عنه في الأذان[٥]. وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أجاب الإقامة. ويناقش بضعف الحديث.

(١) راجع: نهاية المطلب ٢/ ٥٦؛ والمجموع ٣/ ١١٧ ١١٨.
(٢) راجع: المجموع ٣/ ١١٨.
(٣) رواه البخاري ص (١٥٨) (٦٢٤، ٦٢٧)؛ ومسلم ١/ ٥٧٣ (٨٣٨) من حديث عبدالله بن مغفل المزني رضي الله عنه.
(٤) راجع: تصحيح الدعاء ص (٣٩٤).
(٥) رواه أبو داود ١/ ٤٠٢ (٥٢٩). وضعفه الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير ٢/ ٥٩١ (١٠٢٧)، وقال: (والزيادة فيه لا أصل لها، وكذا لا أصل لما ذكره في الصلاة خير من النوم). ويقصد ما ذكره الرافعي من زيادة: (وجعلني من صالحي أهلها). وقوله في إجابة التثويب: (صدقت وبررت). وضعف الحديث أيضًا الألباني في ضعيف سنن أبي داود ص (٤٦ ٤٧) (٥٢٨).

دليل القول الثاني:

١. عن موسى بن طلحة قال: سمعت عثمان بن عفان وهو على المنبر، والمؤذن يقيم الصلاة، وهو يستخبر الناس، يسألهم عن أخبارهم وأسعارهم[١].

وجه الاستدلال: أن إجابة الإقامة لو كانت سنة لما تركها عثمان رضي الله عنه، وبخاصة في هذا المقام؛ مقام الإمامة[٢]. وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأن قوله: (والمؤذن يقيم الصلاة) المراد به أن المؤذن يؤذن للصلاة، ودل على ذلك أن هذا الأثر رواه أيضًا ابن سعد[٣]، وعمر بن شبّة[٤]، والبلاذري[٥]، فلفظ ابن سعد: (والمؤذن يؤذن)، ولفظ عمر بن شبّة والبلاذري: (والمؤذنون يؤذنون)[٦].

٢. ويمكن أن يستدل له: إن إجابة الإقامة عبادة، والعبادات توقيفية، ولا دليل ثابت يدل على إجابة الإقامة. ويمكن مناقشته بعموم الأحاديث الآمرة بإجابة الأذان، والإقامة أذان.

ويمكن أن يستدل للقول الثالث بحديث أبي أمامة السابق. ويعترض عليه بما ورد في آخر الحديث من أنه أجاب ألفاظ الإقامة كلها.

الترجيح: لعل الأقرب هو القول بعدم مشروعية إجابة الإقامة؛ لعدم وجود الدليل الصحيح، وما ورد على الأقوال من المناقشة، والله أعلم.

(١) رواه أحمد في المسند ١/ ٥٥٣ (٥٤٠) وقال محققو المسند: (صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن قيس الأسدي فمن رجال مسلم).
(٢) راجع: أحكام الأذان والنداء والإقامة ص (٤٤٣).
(٣) رواه في طبقاته ٣/ ٥٩.
(٤) رواه في تاريخ المدينة ٣/ ٩٦٢.
(٥) رواه في أنساب الأشراف ٦/ ١٠٤.
(٦) راجع أيضًا الآثار في طبقات ابن سعد ٣/ ٥٩؛ وتاريخ المدينة لعمر بن شبّة ٣/ ٩٦١ ٩٦٣.

الفصل الأول

الأحكام الفقهية المتعلقة بمجيب الأذان.

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: ما له تعلق بذات الأذان.

المبحث الثاني: ما له تعلق بذات السامع.

المبحث الثالث: إجابة المؤذن للأذان.

المبحث الرابع: إجابة غير المؤذن للأذان.

المبحث الخامس: ما له تعلق بالمتابعة.

المبحث السادس: تعارض الإجابة مع عبادات أخرى.

المبحث الأول
ما له تعلق بذات الأذان

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
إذا كان الأذان محرمًا أو مكروهًا

إذا كان الأذان محرمًا أو مكروهًا، فهل يشرع للسامع إجابته؟.

صرح بعض الحنفية بأن الأذان الذي يجاب هو الأذان المسنون، فإذا كان بعض كلماته غير عربي أو ملحونًا فلا يجب عليه الإجابة في الباقي، وإذا كان كله كذلك فلا يجيب، وأن العلماء صرحوا بأنه لا يحل سماع المؤذن إذا لحن[١].

وصرح بعض المالكية بأن الأذان المكروه أو المحرم لا يجاب[٢]. وهذا قريب مما قال به بعض الحنفية، فهما في دائرة واحدة، وهي عدم إجابة هذا الأذان.

ويعارض ما صرح به بعض الحنفية والمالكية ما ذكره بعض الشافعية أن السامع يجيب الأذان وإن كان أذانه وإقامته مكروهًا[٣]. وصرح بعضهم بأن تلحين الأذان لا يسقط الإجابة إن أثم به[٤].

(١) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٢) راجع: بلغة السالك ١/ ٣٥٥؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢.
(٣) راجع: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٨.
(٤) راجع: حاشية العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٨.

والظاهر أن دليل من منع من إجابة هذا الأذان أن كلام الرسول ﷺ ينصرف إلى المعهود في عهده، وهو الأذان الشرعي.

والأشبه أن السامع يجيب الأذان إذا كان اللحن خفيًا، وكذا إذا كان الأذان ملحنًا، فإنه لا تسقط به الإجابة، والله أعلم.

المطلب الثاني
إجابة أذان الولادة وتغول الغيلان(١)

اختلف العلماء في إجابة أذان غير الصلاة على قولين:

القول الأول: أنه يجيب. وهو ظاهر كلام ابن عابدين(٢)، وغيره(٣).

القول الثاني: أنه لا تسن الإجابة. وهو ما ذكره ابن قاسم العبادي وغيره(٤).

دليل القول الأول: ظاهر الحديث وعمومه.

ويعترض عليه بأن يقال: إن أل هنا للعهد(٥).

دليل القول الثاني: يمكن أن يستدل له بأن الأذان الذي أمر الرسول ﷺ بإجابته هو النداء ودعوة المسلمين إلى الصلاة، بخلاف أذان الولادة وتغول الغيلان.

الترجيح: الأشبه هو القول الثاني؛ لقوة دليله، وما ورد على القول الأول من المناقشة.

---

(١) قال ابن الأثير في النهاية ٣/ ٣٩٦: (هي جنس من الجن والشياطين، كانت العرب تزعم أن الغول في الفلاة تتراءى للناس فتتغول تغولًا؛ أي تتلون تلونًا في صور شتى).

(٢) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.

(٣) راجع: حاشية الشبراملسي ١/ ٤٢٠.

(٤) راجع: حاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٩؛ وحاشية الشبراملسي ١/ ٤٢٠.

(٥) راجع: حاشية الشبراملسي ١/ ٤٢٠؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.

المطلب الثالث

إذا سمع أذان دولة بعيدة مباشرة على الهواء عبر الأجهزة الحديثة، فهل يجيب الأذان؟

إذا كان الأذان على الهواء فلا يخلو من حالتين:

أ. الحالة الأولى: وقت الصلاة في بلده دخل.

أن يكون الأذان على الهواء؛ أي أن الأذان كان لوقت الصلاة من المؤذن فهذا يجاب؛ لعموم الأمر في قوله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول»[(١)]. لكن ها هنا مسألة وهي إذا دخل الأذان في بلده لإحدى الصلوات ما عدا الفجر، وسمع أذان صلاة الفجر على الهواء من دولة أخرى فهل يشرع هنا الإجابة؟. الذي يظهر لي أنه لا يجيب؛ لأن في أذان الفجر لفظة غير مناسبة لحاله، وهي قوله: «الصلاة خير من النوم).

ب. الحالة الثانية: وقت الصلاة في بلده لم يدخل.

إذا سمع الأذان المباشر على الهواء من دولة أخرى ووقت الصلاة في بلده لم يحن فإنه لا يجيب الأذان؛ لأن الأذان الذي يجاب إليه هو الذي ينادى فيه إلى الصلاة، والصلاة في حقه غير مشروعه؛ لأن للصلاة وقتًا لا تتقدم الصلاة عنه ولا تتأخر عنه، وكذا الأذان إنما يكون بعد دخول الوقت، وبعض الباحثين ذكر أن هاتين الحالتين؛ أي إذا لم يحن وقت الصلاة في بلد السامع أو حان وقد صليت تخرّج على مسألة: إجابة الأذان إذا سمع من مؤذن بعد الآخر[(٢)]. والله أعلم.

---

(١) راجع: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٢/ ١٩٦.

(٢) راجع: أحكام الأذان والنداء والإقامة ص (٤٤٨).

المطلب الرابع
إذا سمع الأذان المسجل

إذا سمع الشخص الأذان وكان الأذان مسجلًا فلا يجيب الأذان؛ لأنه ليس بأذان حقيقي؛ أي أن الرجل لم يرفعها حين أمر برفعه، وإنما هو شيء مسموع لأذان سابق[1].

(١) راجع: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٢/ ١٩٦.

المبحث الثاني
ما له تعلق بذات السامع

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
هل يدخل السامع للأذان؟

ذكر بعض العلماء بأن السامع يدخل ولو بواسطة كأن سمع الحاكي للأذان[1]. وهذا فيه نظر؛ لأن الحاكي للأذان ليس مؤذنًا بل هو مجيب لأذان المؤذن، والله أعلم.

المطلب الثاني
الحكمة في متابعة السامع للأذان

قال النووي: "قال أصحابنا: وإنما استحب للمتابع أن يقول مثل المؤذن في غير الحيعلتين؛ ليدل على رضاه به وموافقته في ذلك، وأما الحيعلة فدعاء إلى الصلاة، وهذا لا يليق بغير المؤذن، فاستحب للمتابع ذكر آخر، فكان لا حول ولا قوة إلا بالله؛ لأنه تفويض محض إلى الله تعالى"[2].

(١) راجع: بلغة السالك ١/ ٣٥٤؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢.
(٢) المجموع ٣/ ١١٨. وراجع أيضًا: شرح التلقين ١/ ٤٤٤؛ وكشف المشكل ٣/ ١٢٧؛ وزاد المعاد ٢/ ٣٩١.

المبحث الثالث
إجابة المؤذن للأذان

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
إجابة المؤذن نفسه

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: يستحب إجابة المؤذن لنفسه. وبه قال الحنابلة[١]، وبعض المالكية[٢].

القول الثاني: عدم إجابة المؤذن لنفسه. وهو ظاهر كلام بعض المالكية[٣]، وبعض الحنابلة، وحكي رواية عن أحمد[٤]. ورجحه الحافظ ابن رجب[٥].

وقد بنى الأسنوي هذه المسألة على أن المخاطَب بالفتح هل يدخل في العمومات الواقعة معه؟[٦]. ثم ذكر هذا الفرع، وقال: "فيه نظر"[٧]. وقد نازعه غيره في البناء على هذه المسألة[٨].

---

(١) راجع: المغني ٢/ ٨٨؛ وشرح العمدة ٢/ ١٢٤؛ والفروع ٢/ ٢٦؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤. ونسبه المرداوي إلى الجمهور.

(٢) راجع: حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/ ٣٥٤؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢.

(٣) راجع: حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/ ٣٥٤.

(٤) راجع: الفروع ٢/ ٢٦؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.

(٥) راجع: تقرير القواعد ٢/ ٢٩.

(٦) راجع: التمهيد ص (٣٥٢).

(٧) التمهيد ص (٣٥٣).

(٨) راجع: حاشية العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٨.

أما الحافظ ابن رجب فذكر أن الفعل المتعدي إلى مفعول أو المتعلق بظرف أو مجرور إذا كان مفعوله أو متعلقه عامًا، فهل يدخل الفاعل الخاص في عمومه، أم يكون ذكر الفاعل قرينة مخرجة له من العموم، أو يختلف ذلك بحسب القرائن؟[١]

أدلة القول الأول:

١. عموم قوله: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا كما يقول». وجه الاستدلال: أن المؤذن يسمع نفسه، فيكون مأمورًا بالإجابة[٢].

ونظر هذا الاستدلال بأن ظاهر الحديث دال على التفرقة بين السامع والمؤذن، فلا يدخل المؤذن فيه[٣].

أجيب بأن هذا الحديث[٤] كقوله ﷺ: «إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا: آمين»[٥]، وقوله: «وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا لك الحمد»[٦].

٢. قياس إجابة المؤذن نفسه على تأمين الإمام على قراءة الفاتحة مع المأمومين[٧].

ونظر هذا القياس بأن تأمين الإمام وردت به النصوص[٨].

٣. أن المؤذن بإجابته يجمع بين أجرين؛ ذكره الله سرًّا وعلانية، ولأن السر ذكر محض بخلاف العلانية، فإنه يقصد به الإعلام[٩].

(١) تقرير القواعد ٢/ ٢٩.
(٢) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٧.
(٣) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٧.
(٤) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٤.
(٥) رواه البخاري ص (١٩٢) (٧٨٢)؛ ومسلم ١/ ٣١٠ (٤١٥). واللفظ للبخاري.
(٦) رواه البخاري ص (١٧٩) (٧٢٢)؛ ومسلم ١/ ٣٠٩ ٣١٠ (٤١٤). واللفظ للبخاري.
(٧) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٧.
(٨) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٧.
(٩) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٤.

ويمكن الاعتراض عليه بأن هذا لا بد له من دليل، ولا دليل موجود، والشارع جعل لكل من المؤذن والمجيب ذكرًا، فمن المؤذن الأذان ومن المجيب الإجابة.

٤. أن المؤذن يستحب له الفصل بين كلمات الأذان، فاستحب له أن يشغلها بذكر الله سبحانه وتعالى[١].

ويمكن الاعتراض عليه بأن الفصل يسير جدًّا، واستحبابه للمؤذن يحتاج لدليل شرعي وهو مفقود ها هنا.

أدلة القول الثاني:

١. قوله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن». وجه الاستدلال: ظاهر الحديث يدل على التفريق بين السامع والمؤذن، فلا يدخل المؤذن[٢].

٢. قياس عدم إجابة المؤذن لنفسه على عدة مسائل منها: النهي عن الكلام لمن يسمع الإمام وهو يخطب، فهذا لا يشمل الإمام، ومثل لو قال: من دخل داري، أو خاطب غيره، فقال: من دخل دارك، وعلق على ذلك طلاقا أو غيره لم يدخل هو في عموم اليمين في الصورة الأولى، ولا المخاطَب في الصورة الثانية[٣].

الترجيح:

الأقرب هو القول الثاني؛ لقوة دليله، وضعف دليل المخالف، لما ورد عليها من المناقشة.

(١) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٤.
(٢) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٧.
(٣) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٧-٢٥٨.

المطلب الثاني
وقت إجابة المؤذن نفسه

ظاهر كلام الحنابلة أن المؤذن يحكي أذانه مباشرة خفية[١]. وعلل ذلك ليكون ما يظهره أذانًا ودعاء إلى الصلاة، وما يسر به ذكرًا لله، فيكون كمن سمع الأذان[٢].

وذهب بعض المالكية إلى أنه لا يحكي أذان نفسه قبل فراغه؛ لما فيه من الفصل، ويحكيه بعد الفراغ[٣].

والأشبه إذا قيل بحكاية المؤذن لنفسه أن يحكيه بعد الفراغ للعلة المذكورة.

المطلب الثالث
إجابة المؤذن لمؤذن آخر سمعه

إذا سمع المؤذن مؤذنًا آخر سبقه، فهل يجيب؟ اختلف في ذلك على قولين[٤]:

القول الأول: أن له حكايته. وإليه مال ابن الملقن من الشافعية[٥].

القول الثاني: ليس له حكايته.

وعلى القول بالحكاية، فإنه يحكيه بعد فراغ أذان نفسه[٦].

---

(١) راجع: المغني ٢/ ٨٨؛ وشرح العمدة ٢/ ١٢٤؛ والفروع ٢/ ٢٦؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦.
(٢) راجع: المغني ٢/ ٨٨.
(٣) راجع: حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/ ٣٥٤؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢.
(٤) راجع: مواهب الجليل ١/ ٤٤٥؛ وحاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/ ٣٥٤؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢؛ وحاشية الدسوقي ١/ ١٩٦.
(٥) راجع: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٢/ ٤٧٣. وقال: (لم أر في مذهبنا، هل يحكي المؤذن أذان غيره؟).
(٦) راجع: بلغة السالك ١/ ٣٥٤؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢.

وهذه المسألة وجدتها عند المالكية وابن الملقن الشافعي، وهذا ما استطعت أن أجمعه منها.

المطلب الرابع
إجابة المقيم نفسه

الحنابلة يرون أن المقيم يجيب نفسه[1]. ولعل أدلتهم على هذه المسألة هي بعينها ما سبق من الأدلة على إجابة المؤذن نفسه.

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه لا يستحب ذلك للمقيم؛ لأن الإقامة تحدر، ولا يحصل بينها سكوت[2].

(١) راجع: كشاف القناع ٢/ ٧٤؛ وشرح منتهى الإرادات ١/ ٢٧٣.

(٢) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٥.

المبحث الرابع
إجابة غير المؤذن للأذان

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول
إذا سمع مؤذنًا بعد مؤذن

اختلف العلماء فيما إذا سمع مؤذنًا بعد مؤذن على قولين:

القول الأول: المتابعة مختصة بالأول. وهو قول الحنفية(١)، وبعض المالكية(٢).

القول الثاني: المتابعة لكل مؤذن. وهو قول الحنابلة(٣)، وبعض الحنفية(٤)، وبعض المالكية(٥)، وغيرهم(٦). قال ابن مفلح: "ومرادهم حيث يستحب، واختاره شيخنا"(٧).

أدلة القول الأول:

١. إن التكرار يرفع حكم الأمر ها هنا(٨).

٢. القياس على المترددين بالحطب على مكة(٩).

(١) راجع: البحر الرائق ١/٢٧٣؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين ١/٣٩٧.

(٢) راجع: شرح التلقين ١/٤٤٥؛ والذخيرة ٢/٥٤؛ وحاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/٣٥٤؛ ومنح الجليل ١/٢٠٢.

(٣) راجع: الفروع ٢/ ٢٦؛ والإنصاف ١/٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/٧٤.

(٤) راجع: حاشية ابن عابدين ١/٣٩٧.

(٥) راجع: شرح التلقين ١/ ٤٤٤؛ الذخيرة ٢/ ٥٤؛ وحاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/٣٥٤؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢.

(٦) العدة ٢/ ١٨٨.

(٧) الفروع ٢/ ٢٦. وراجع: الإنصاف ١/ ٤٢٦.

(٨) راجع: شرح التلقين ١/ ٤٤٥.

(٩) راجع: بلغة السالك ١/٣٥٤.

أدلة القول الثاني[١]:

١. قوله ﷺ: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن». وجه الاستدلال: أنه عم سائر المؤذنين.

٢. إن حكايته المؤذن الأول إنما كانت لأنها ذكر من أذكار الله ﷻ.

٣. أن السبب تعدد وهو الأذان، فيتعدد الحكم وهو الإجابة[٢].

الترجيح:

والذي يظهر هو ما ذكره النووي[٣] من أن المتابعة سنة، ويختص هذا بالأول، وأما أصل الفضيلة في المتابعة فلا يختص.

المطلب الثاني
إجابة الأذان للصلاة التي هو فيها أو فرغ منها

ذكر بعض العلماء أن المجيب للأذان إذا صلى في جماعة لا يجيب الأذان الثاني؛ لأنه غير مدعو بهذا الأذان[٤]، والحديث يحمل على المعهود في عهد النبي ﷺ، وأنه لا تكرار في الأذان[٥].

(١) راجع: شرح التلقين ٤٤٤/١. وهذا المرجع للدليلين الأولين.

(٢) راجع: الفتاوى الموصلية ص (٨٩) بتصرف.

(٣) راجع: المجموع للنووي ١١٩/٣. قال الرملي في نهاية المحتاج ٤٢٢/١: "وقال العز بن عبدالسلام: إن إجابة الأول أفضل، إلا أذاني الصبح فلا أفضلية فيهما؛ لتقدم الأول ووقوع الثاني في الوقت، وإلا أذاني الجمعة؛ لتقدم الأول ومشروعية الثاني في زمنه ﷺ".

(٤) راجع: طبقات الشافعية الكبرى ٣٨١/١٠؛ والمهمات ٤٧٠/٢؛ والنجم الوهاج ٦٢/٢؛ والمبدع ٢٩١/١؛ وكشاف القناع ٧٤/٢؛ ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٩٣/١٢-١٩٤. وقال التاج السبكي بعد نقل هذا الرأي وتعليله عن الرافعي: "وهذا بحث صحيح ومأخذ حسن، ومنه يؤخذ أنه لو لم يصل استحب له الإجابة؛ لأنه مدعو به. وهذا المأخذ أحسن من تخريج المسألة على أن الأمر هل يقتضي التكرار؟". وذكر الحطاب في مواهب الجليل ٤٤٩/١ عن المشذالي عن ابن المنير قال في مسألة حكاية المصلي للأذان: "إذا قلنا يحكي في الفرض فلو كان الأذان للصلاة التي هو فيها وقد أذن لها، فهل يشرع له أن يقول مثله أو لا؟ والظاهر لا؛ لأن من أذن لتلك الصلاة فقد أتى بالأكمل فلا معنى لطلب العوض ممن أتى بالمعوض. قال المشذالي: قلت: لا خفاء في ضعف هذا التعليل؛ لأن المزايا الشرعية لا غاية لها".

(٥) راجع: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٢/ ١٩٤.

وقد خدش بعض العلماء في هذا الرأي باستحباب الجماعة لمن صلى في جماعة[١]. وخدش بعضهم بأنه يلزم بأن الإجابة لا تشرع للمعذورين؛ لأنهم غير مدعوين، وظاهر الحديث يدل على أن كل سامع يقول كما يقول على أن متابعة المؤذن ليست إجابة، إنما هي متابعة له على أذكار يقولها، ولذا يحوقل عند الحيعلة[٢].

وظاهر الحديث أن السامع يجيب؛ لأنه عام[٣].

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: "ولكن لو أخذ أحد بعموم الحديث وقال إنه ذكر، وما دام الحديث عامًّا، فلا مانع من أن أذكر الله عز وجل، فهو على خير"[٤].

المطلب الثالث
إجابة الأذان الأول للجمعة

أفتى بعض الشافعية باستحباب إجابة الأذان الأول للجمعة[٥].

ونقل الشيخ أبو حامد عن النص كراهة الأذان الأول لها[٦]. وقال الصنعاني: "الأذان الأول يوم الجمعة أحدثه عثمان اتفاقًا بألفاظ الأذان، وقد غيره المتأخرون إلى التسبيح المعروف وليس لصلاة فليس مشروعًا فلا يندب إجابته؛ إذ الندب تشريع لا يثبت إلا بدليل شرعي"[٧].

والذي يظهر أنه يجيبه؛ لأن عثمان فعله ووافقته الصحابة على ذلك، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها

(١) راجع: المهمات ٢/ ٤٧٠.
(٢) راجع: العدة ٢/ ١٨٨.
(٣) راجع: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٢/ ١٩٣ ١٩٤.
(٤) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٢/ ١٩٤.
(٥) راجع: طبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٣٨٩.
(٦) راجع: طبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٣٨٩.
(٧) العدة ٢/ ١٨٨.

بالنواجذ»[١]. وعثمان بن عفان من الخلفاء الراشدين، وقد فعله بمحضر من الصحابة وموافقتهم، وقد قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئًا فهو عند الله سيئ»[٢].

المطلب الرابع
إذا اختلطت أصوات المؤذنين على السامع

إذا اختلطت أصوات المؤذنين على السامع، فما الحكم؟

هناك رأيان[٣]:

الأول: لا يستحب إجابتهم.

الثاني: يستحب إجابتهم. وهو قول الشيخ عز الدين بن عبدالسلام.

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: "العمل في مثل هذه الحال إذا تداخلت أصوات المؤذنين ولم تعلم المؤذن الأول الذي كنت تابعته أن تتحرى بقدر الإمكان وتكمل الأذان، أو إذا كنت تعرف أن هناك مؤذنًا يكون أذانه أبين من غيره، فتنتظر حتى يشرع هذا المؤذن ثم تجيب"[٤].

(١) رواه أحمد ٢٨/٣٧٣، ٣٧٥ (١٧١٤٤، ١٧١٤٥) واللفظ له في إحدى روايتيه؛ وأبو داود ٥/١٩٢-١٩٣ (٤٥٩٩)؛ والترمذي ٤/٤٠٨ (٢٦٧٦) وقال: حديث حسن صحيح؛ وابن ماجه ١/١٥-١٦ (٤٢). وقال محققو المسند: (حديث صحيح). وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٦/٥٢٦ (٢٧٣٥).

(٢) رواه أحمد ٦/٨٤ (٣٦٠٠) واللفظ له؛ والحاكم في المستدرك ٣/٧٨ وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي. وقال محققو المسند: (إسناده حسن). وقال الألباني في السلسلة الضعيفة ٢/١٧ بعد أن ذكره من طريق أحمد وغيره: (وهذا إسناد حسن).

(٣) راجع: نهاية المحتاج ١/٤٢٢؛ وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج ١/٤٨٠. وكلا المرجعين ذكر رأي الشيخ عز الدين ابن عبدالسلام، ورأيه في الفتاوى الموصلية ص (٨٩) حيث قال: (وإذا أذن المؤذنون معا كفتهم إجابة واحدة).

(٤) فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ٤/١٧٠.

المطلب الخامس

من لم يسمع الأذان لبعد أو صمم

إذا لم يسمع الأذان، سواء كان لبعد أو صمم، فإنه لا يشرع له إجابة الأذان، لسببين:

- أن الإجابة معلقة بالسماع، والحديث مصرح باشتراط السماع.
- قياس عدم إجابة الأذان على عدم تشميت العاطس لمن لم يسمع تحميده[١].

المطلب السادس

إذا سمع الأذان لكن بصوت لم يفهمه

اختلف العلماء على قولين:

القول الأول: يسن إجابة السامع للأذان ولو لم يفهم الصوت[٢].

القول الثاني: لا يجيب. قال الشيخ محمد بن إبراهيم: "وهو أولى"[٣].

دليل القول الأول: عموم قوله ﷺ: «إذا سمعتم»[٤].

دليل القول الثاني: إن السامع لا يهتدي إلى القول بمثل ما قال المؤذن، وهو لا يسمع إلا أنه يعلم أنه يؤذن[٥].

(١) راجع: المجموع ٣/١٢٠؛ وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١/٤٨٠؛ والعدة ٢/١٨٨؛ وحاشية ابن عابدين ١/٣٩٦؛ وبلغة السالك ١/ ٣٥٤؛ ومنح الجليل ١/٢٠٢. والتعليل في بعض المراجع لا كلها.

(٢) راجع: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١/٤٧٨؛ وفتاوى محمد بن إبراهيم ٢/١٣٤.

(٣) فتاوى محمد بن إبراهيم ٢/١٣٥.

(٤) راجع: فتاوى محمد بن إبراهيم ٢/١٣٥.

(٥) راجع: فتاوى محمد بن إبراهيم ٢/١٣٥.

الترجيح:

الأشبه في هذه الحال أنه لا يجيب؛ لأنه لم يسمع كلمات الأذان سماعًا محققًا، والله أعلم.

المطلب السابع
الحكم إذا سمع بعض الأذان

اختلف العلماء في حكم ما إذا سمع بعض الأذان على قولين:

القول الأول: إذا سمع بعض الأذان أجاب فيما لا يسمعه. وبه قال بعض المالكية(١)، وبعض الشافعية(٢)، والشيخ ابن عثيمين(٣)، وغيره(٤).

القول الثاني: إذا سمع بعض الأذان أجاب فيما سمعه فقط. وبه قال بعض المالكية(٥)، ومال إليه الصنعاني(٦)، ورجحه الشيخ محمد بن إبراهيم(٧).

دليل القول الأول: قوله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول»، فالمتبادر في قوله «سمعتم» الكل أو البعض، وبخاصة وقد قال: «فقولوا مثل ما يقول» لا ما قال(٨).

دليل القول الثاني: إن ظاهر قوله «إذا سمعتم» يتعلق بما سمع، ويفوت لفوات محله(٩).

(١) راجع: منح الجليل ١/ ٢٠٢؛ وحاشية الدسوقي ١/ ١٩٦.
(٢) راجع: تحفة المحتاج ١/ ٤٨١. وراجع: نهاية المحتاج ١/ ٤٢١؛ وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٨ ٤٧٩؛ وحاشية العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٨.
(٣) راجع: فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ٤/ ١٧١.
(٤) راجع: فتاوى محمد بن إبراهيم ٢/ ١٣٤.
(٥) راجع: منح الجليل ١/ ٢٠٢؛ وحاشية الدسوقي ١/ ١٩٦.
(٦) راجع: العدة ٢/ ١٩١.
(٧) راجع: فتاوى محمد بن إبراهيم ٢/ ١٣٤.
(٨) راجع: منح الجليل ١/ ٢٠٢.
(٩) راجع: فتاوى محمد بن إبراهيم ٢/ ١٣٤.

الترجيح:

الراجح هو القول الثاني؛ لأن دلالته أظهر، فالرسول ﷺ علق الإجابة بالسماع، وما يقال من أن المتبادر من قوله «سمعتم» الكل أو البعض غير ظاهر، والله أعلم.

تكميل: ذكر الهيتمي بأن من قال يجيب فيما لم يسمعه يخير المجيب بين أن يجيب فيما سمعه آخرًا، ثم يعيد جواب ما مضى، ثم يدعو، أو يجيب فيما لم يسمعه من أوله، ثم يتمه، والسنة حاصلة بكل من هذين، وذكر أن ظاهر قول أصحابه من الشافعية يقتضي أن الحالة الأولى أكمل وذكر أنه يؤيد ذلك قولهم: الأولى أن لا يشتغل حال الإجابة بشيء، ولا شك أنه إذا سمع من حي على الفلاح مثلًا، ثم أجاب ما قبلها حينئذ كان مشتغلًا عن إجابة ما يسمعه بغيره، وهو خلاف الأفضل، بخلاف ما إذا اشتغل بإجابة ما يسمعه إلى أن فرغ، ثم أجاب ما لم يسمعه، فإنه لم يخالف الأكمل حينئذ[1].

المطلب الثامن
سمع الأذان وهو يمشي

نص الحنفية على أنه إذا سمع الأذان وهو يمشي، فالأفضل أن يقف عندما يجيب المؤذن[2]. ولا أعلم دليلًا يدل على أفضلية هذا الفعل. ويمكن أن يقال: إن الشخص إذا لم يمكنه إجابة الأذان إلا إذا كان واقفًا فإن وقوفه أفضل حينئذ، والله أعلم.

(١) راجع: الفتاوى الكبرى الفقهية ١/ ١٣٠.

(٢) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ والفتاوى الهندية ١/ ٥٧؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.

المبحث الخامس
ما له تعلق بالمتابعة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
من الذي يتابع المؤذن؟

وفيه أحد عشر فرعًا:

الفرع الأول: الجنب والحائض.

اختلف العلماء في إجابة الجنب والحائض للمؤذن على أربعة أقوال:

القول الأول: استحباب ذلك. وهو قول الجمهور؛ الشافعية[1]، وظاهر قول الحنابلة[2].

القول الثاني: عدم جواز ذلك للحائض والنفساء دون الجنب. وهو قول الحنفية[3].

القول الثالث: عدم استحباب ذلك. وهو قول تقي الدين السبكي[4].

---

(١) راجع: المجموع ٣/١١٨؛ والنجم الوهاج ٢/٦١؛ وتحفة المحتاج ١/٤٧٩؛ وحاشية الشرواني على التحفة ١/٤٧٩.

(٢) راجع: الفروع ٢/ ٢٦؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.

(٣) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ وحاشية ابن عابدين والدر المختار ١/ ٣٩٦.

(٤) راجع: الابتهاج ص (٢٧٩).

القول الرابع: عدم استحباب ذلك للجنب دون الحائض. وهو قول تاج الدين السبكي[١].

أدلة القول الأول:

١. عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه)[٢].

وجه الاستدلال: قوله: «على كل أحيانه» يشمل ما إذا كان على غير طهارة فيدخل فيه الجنب والحائض والنفساء.

أدلة القول الثاني[٣]:

١. إن الحائض والنفساء ليسا من أهل إجابة الصلاة بالفعل فكذلك بالقول، أما الجنب فهو مخاطب بالصلاة.

٢. إن حدث الجنب أخف من حدث الحائض والنفساء؛ لإمكان إزالته سريعًا.

أدلة القول الثالث:

١. عن المهاجر بن قُنْفُذ رضي الله عنه أنه أتى النبي ﷺ وهو يبول فسلم عليه، فلم يرد عليه حتى توضأ، ثم اعتذر إليه فقال: «إني كرهت أن أذكر الله عز وجل إلا على طهر أو قال: على طهارة»[٤].

وجه الاستدلال: أن ظاهر الحديث دال على كراهة ذكر الله على غير طهارة.

٢. لأنه ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه إلا الجنابة[٥].

---

(١) راجع: تحفة المحتاج ١/٤٨٠.

(٢) رواه مسلم ١/٢٨٢ (٣٧٣).

(٣) راجع: حاشية ابن عابدين ١/٣٩٦.

(٤) رواه أحمد ٣١/٣٨١ (١٩٠٣٤)، ٣٤/٣٦١، ٣٦٢ (٢٠٧٦٠، ٢٠٧٦٢)؛ وأبو داود ١/ ١٥٧ (١٨) واللفظ له. قال محققو المسند في الموضع الأول: (حديث صحيح)، وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/١٦ (١٧): (صحيح). وراجع في ترجمة الصحابي وضبطه: تقريب التهذيب ص (٥٤٨) (٦٩٢٣).

(٥) كذا ذكره السبكي في الابتهاج ص (٢٧٩)، ومحقق الكتاب وفقه الله خرج ما قبل قوله: (إلا الجنابة)،=

أدلة القول الرابع:

١. أن الجنب يمكن تطهره في الحال، أما الحائض فلتعذر طهرها مع طول أمد حدثها[١].

الترجيح:

الراجح هو القول الأول؛ لقوة دليله، والأفضل أن يكون على طهارة، جمعًا بين الأدلة، وما ذكر من التعليل في الفرق بين الجنب والحائض والنفساء، وإجازته لأحدهما دون الآخر يخالف عموم النص في أنه كان يذكر الله على كل أحيانه، وقوله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول»، على أن تعليل كل قول ينقض تعليل القول الآخر.

الفرع الثاني: المصلي

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم متابعة المصلي للمؤذن.

اختلف العلماء في حكم متابعة المصلي المؤذن على أربعة أقوال:

القول الأول: مكروه. وهو أصح قولي الشافعية[٢]، وقول الحنابلة[٣]، وبه

= والظاهر أن السبكي أورده كاملًا على أنه حديث مع الاستثناء، أو وهم في ذلك. ووجدت ما يقارب هذا الحديث، وهو عن عبدالله بن أبي الهذيل العنزي قال: (كانوا يذكرون الله على كل حال إلا الجنابة). رواه ابن أبي شيبة ٢/ ٣٠٤ (٢١١٦). وسنده جيد إلا أن عبدالله بن أبي الهذيل تابعي فكلامه هذا نقل عن الصحابة. راجع ترجمة عبدالله في: تهذيب الكمال ١٦/ ٢٤٤ (٣٦٢٩)؛ وتقريب التهذيب ص (٣٢٧) (٣٦٧٩). وقد يكون السبكي لما استثنى الجنابة من كونه ﷺ يذكر الله على كل أحيانه كان في ذهنه ما ورد عن علي رضي الله عنه قال: (كان رسول الله ﷺ يقرأ القرآن على كل حال إلا الجنابة). رواه أحمد ٢/ ٢٩٤ (١٠١١)؛ وأبو داود ١/ ٢٦٠ (٢٣٢)؛ والترمذي ١/ ١٩٠ (١٤٦) وقال: حديث حسن صحيح؛ والنسائي في السنن الكبرى ١/ ١٧٤ (٢٥٧ ٢٥٨) واللفظ له في أحدهما؛ وابن ماجه ١/ ١٩٥ (٥٩٤). وقال محققو المسند: (إسناده حسن). وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٢/ ٢٤١ (٤٨٥). لكن الاستثناء في الحديث إنما هو في القرآن لا في الذكر، ومن المعلوم أن الذكر أعم من القرآن، فالظاهر أن السبكي وهم، والله أعلم.

(١) راجع: تحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.

(٢) راجع: نهاية المطلب ٢/ ٥٦؛ والبيان ٢/ ٨٣؛ والمجموع للنووي ٣/ ١١٨؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠. والقول الثاني أنه خلاف الأولى.

(٣) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٢؛ والفروع ٢/ ٢٨؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤. لم يصرحوا بالكراهة بل إن السامع لا يجيب، وذكر المرداوي أنه لا يستحب.

قال بعض المالكية[١].

القول الثاني: مستحبة لمصلي النافلة، مكروهة لمصلي الفريضة. وهو مذهب المالكية[٢].

القول الثالث: مستحب. وهو قول ابن حبيب من المالكية[٣]، وابن تيمية[٤]، وظاهر كلام ابن حزم[٥].

القول الرابع: مباح. وهو اختيار بعض الشافعية[٦]، وبعض المالكية[٧]، ومنهم ابن عبد البر[٨].

وذكر الحافظ ابن رجب أن هذه المسألة مبنية على أصل، وهو أن العام في الأشخاص، هل هو عام في الأحوال أم لا؟[٩].

أدلة الأقوال:

دليل القول الأول:

١. قياس حكاية المصلي للمؤذن على رد السلام وتشميت العاطس فإنه مأمور بهما لغير المصلي، أما المصلي فلا، فكذلك الحاكي للأذان وهو مصل[١٠]. وقد ورد في عدم رد المصلي للسلام الحديث، وهو عن عبدالله ابن مسعود رضي الله عنه قال: كنا نسلم على رسول الله ﷺ وهو في

(١) راجع: النوادر والزيادات ١/١٦٦؛ وشرح التلقين ١/٤٤٥؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/١٢٢؛ والذخيرة ٢/٥٥؛ وشرح الخرشي ١/٢٣٤.

(٢) راجع: المدونة الكبرى ١/٦٠؛ والنوادر والزيادات ١/١٦٥؛ وشرح التلقين ١/٤٤٥؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/١٢٢؛ والذخيرة ٢/٥٥؛ وشرح الخرشي ١/٢٣٤.

(٣) راجع: النوادر والزيادات ١/ ١٦٦؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/ ١٢٢.

(٤) راجع: الفروع ٢/٢٨؛ والإنصاف ١/٩٥، ٤٢٦.

(٥) راجع: المحلى ٣/١٤٨.

(٦) راجع: نهاية المطلب ٢/ ٥٦؛ والمجموع للنووي ٣/ ١١٨.

(٧) راجع: النوادر والزيادات ١/١٦٦؛ وشرح التلقين ١/٤٤٥؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/١٢٢؛ والذخيرة ٢/٥٥.

(٨) راجع: التمهيد ١٠/ ١٤٣.

(٩) راجع: فتح الباري ٥/ ٢٥٩.

(١٠) راجع: التمهيد ١٠/ ١٤٤.

الصلاة فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا، فقلنا: يا رسول الله، كنا نسلم عليك في الصلاة فترد علينا، فقال: «إن في الصلاة شغلًا»[١].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ بين أن في الصلاة شغلًا فالمصلي مشغول القلب والذهن بالصلاة، والمشغول بالصلاة لا يشتغل بغيرها. وقد خدش في الاستدلال بهذا الحديث بأنه ورد في الخطاب والسلام، وأما ألفاظ الأذان، فالحاكي لها في صلاته ليس مخاطبًا لغيره[٢].

٢. إن العبادة التي هو فيها أولى بالتقديم؛ وذلك لشروعه فيها، فلا ينبغي أن تقطع بعبادة أخرى سواها[٣].

دليل القول الثاني:

١. إن النفل أخفض رتبة من الفرض، ولذلك تجوز فيه أمور لا تجوز في الفرض، مثل الصلاة داخل الكعبة، والصلاة على الراحلة إلى غير القبلة، فكذلك حكاية المصلي للمؤذن ينبغي أن تقصر على النفل لخفة أمره، وينهى عنها في الفرض لارتفاع قدره، وإن الشغل به أولى من غيره من النوافل[٤].

واعترض على هذا القول بأن الحكاية تقطعه عن الصلاة، ويشتغل بغيرها[٥].

ويمكن أن يناقش بأن التفريق بين الفرض والنفل لا بد له من دليل في خصوص المسألة، والأدلة عامة.

(١) رواه البخاري ص (٢٨٩، ٢٩٣، ٩٤٨) (١١٩٩، ١٢١٦، ٣٨٧٥)؛ ومسلم ٣٨٢/١ (٥٣٨)، واللفظ لمسلم.

(٢) راجع: العدة ١٩١/٢.

(٣) راجع: شرح التلقين ٤٤٥/١؛ والذخيرة ٥٥/٢.

(٤) راجع: شرح التلقين ٤٤٥/١-٤٤٦؛ والذخيرة ٥٥/٢.

(٥) راجع: البيان ٢/ ٨٣.

دليل القولين الثالث والرابع:

١. قوله ﷺ: «إذا سمعتم النداء، فقولوا مثل ما يقول المؤذن».

وجه الاستدلال: أن الحديث عام(١)، فيشمل المصلي وغيره.

٢. إن حكاية الأذان ذكر من الأذكار فصح أن يشرع في الصلاة؛ فرضها ونفلها كالتشهد والتسبيح(٢).

٣. عن معاوية بن الحكم السلمي، قال: بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ، إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم، فقلت: واثكل أمياه، ما شأنكم؟ تنظرون إليَّ، فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتونني لكني سكت، فلما صلى رسول الله ﷺ، فبأبي هو وأمي، ما رأيت معلمًا قبله ولا بعده أحسن تعليمًا منه، فوالله، ما كهرني(٣)، ولا ضربني، ولا شتمني، قال: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن» أو كما قال رسول الله ﷺ(٤).

ووجه الاستدلال: أن غالب الأذان من الذكر، والممنوع هو الكلام(٥).

ويمكن الاعتراض عليه بأن غالب الأذان وإن كان من الذكر، فإن المصلي مشغول بالصلاة؛ أقوالها وأفعالها، والمشغول لا يشغل.

الترجيح:

الأشبه هو القول الأول، وذلك أن المصلي في شغل، والتفريق بين الفرض والنافلة ضعيف؛ لعدم الدليل عليه في خصوص هذه المسألة، وهو مخالف للقياس، فالأصل استواؤهما في ذلك، والقول بجواز ذلك أو استحبابه

(١) راجع: التمهيد ١٠/ ١٤٣؛ وشرح التلقين ١/ ٤٤٥؛ والذخيرة ٢/ ٥٥.
(٢) راجع: شرح التلقين ١/ ٤٤٥.
(٣) قال ابن الأثير في النهاية ٤/ ٢١٢: (الكهر: الانتهار. وقد كهره يكهره، إذا زبره واستقبله بوجه عبوس).
(٤) رواه مسلم ١/ ٣٨١ (٥٣٧).
(٥) راجع: التمهيد ١٠/ ١٤٣ بتصرف.

ضعيف؛ لأن دليلهم العام؛ أعني الحديث مخصوص بحديث: «إن في الصلاة شغلًا»، وكون إجابة الأذان ذكر حق لكنه في الصلاة مكروه؛ لأن المصلي مشغول. والله أعلم.

المسألة الثانية: أثر متابعة المصلي للمؤذن.

نص العلماء على أن المصلي إذا حاكى لفظ الحيعلة بطلت صلاته إذا كان عامدًا، أما إذا كان ناسيًا فلا تبطل، أما إذا كان جاهلًا ففيه خلاف، فالشافعية لا يبطلون صلاته في أصح الوجهين[(١)]، والمشهور عند المالكية أنه كالعامد[(٢)]، وأما الحنابلة فذكر أبو المعالي أنه إذا لم يعلم أنه دعاء إلى الصلاة فروايتا ساه، وذكر أبو المعالي أنه تبطل بغيرها إن نوى الأذان لا الذكر[(٣)].

وقد ألحق بعض الشافعية بالحيعلة في البطلان إذا حاكى لفظ التثويب، أو قال: صدقت وبررت[(٤)].

أما إذا أجاب الحيعلة بالحوقلة، فلا تبطل صلاته[(٥)]؛ لأنها ذكر، والصلاة لا تبطلها الأذكار.

وإذا قال: صدق رسول الله ﷺ. لم تبطل صلاته[(٦)].

وإذا قال: قد قامت الصلاة. تبطل صلاته، وإذا قال: أقامها الله، أو اللهم أقمها وأدمها. لم تبطل صلاته[(٧)].

---

(١) راجع في مذهب الشافعية في هذه المسائل: المجموع ٣/ ١١٨ ١١٩. وراجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥٢، والبيان ٢/ ٨٤، وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.

(٢) راجع في مذهب المالكية في هذه المسائل: الذخيرة ٢/ ٥٦؛ ومواهب الجليل ١/ ٤٤٨؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٤.

(٣) راجع في مذهب الحنابلة في هذه المسائل: شرح العمدة ٢/ ١٢٢؛ والفروع ٢/ ٢٨؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٥. وذكر في كشاف القناع أن مثل الحيعلة إجابة التثويب.

(٤) راجع: المجموع ٣/ ١١٩؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.

(٥) راجع: المجموع ٣/ ١١٨ ١١٩. وراجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥٢، والبيان ٢/ ٨٤، وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.

(٦) راجع: المجموع ٣/ ١١٩؛ وحاشية الشرواني ١/ ٤٨٠.

(٧) راجع: المجموع ٣/ ١١٩.

وذكر الشافعية أن المصلي إذا كان يقرأ في الفاتحة فأجاب المؤذن فقد انقطعت موالاتها، ويجب عليه استئنافها[١].

الفرع الثالث: المتخلي.

إذا كان الإنسان في الخلاء يقضي الحاجة، فإنه لا يجيب الأذان. نص على ذلك أئمة المذاهب الحنفية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

أما المالكية فلم أجد في حدود اطلاعي كلامًا في خصوص هذه المسألة، لكن ما ذكروه في آداب قضاء الحاجة يدل على أنهم يرون كراهية الذكر[٥].

ويرى ابن تيمية أنه يجيبه فيها[٦].

وهذه المسألة لا تختلف عن التي قبلها، فالظاهر أنها تنبني على مسألة أن العام في الأشخاص هل هو عام في الأحوال أم لا؟

والراجح هو ما ذهب إليه جماهير العلماء من عدم جواز ذلك، والله أعلم.

(١) راجع: نهاية المطلب ٢/ ٥٦؛ والمجموع ٣/ ١١٩؛ وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.

(٢) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ وحاشية ابن عابدين والدر المختار ١/ ٣٩٦.

(٣) راجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥٢؛ والمجموع ٣/ ١١٨؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.

(٤) راجع: الفروع ٢/ ٢٨؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤ ٧٥.

(٥) قال العدوي في حاشيته على شرح الخرشي ١/ ١٤٥: (وحاصل ذلك أنه يجب تنحية القرآن ويندب تنحية غيره من الذكر نطقًا بأن يسكت لحرمة نطقه فيه بقرآن وكراهته بذكر وكتبا وجوبا). وقال الحطاب في مواهب الجليل ١/ ٢٧٤: (واعلم أنه لا ينبغي أن يختلف في استحباب ترك الذكر والقراءة من غير ضرورة في ذلك الموضع، ولا في استحباب ترك الدخول إليه بكل ما فيه ذكر الله، وأن الجواز إذا أطلق في ذلك المعنى أنه ليس فيه كراهة شديدة، لا أنه مستوي الطرفين، أعني فعله وتركه؛ لأنه سيأتي أن السكوت مستحب عن كل كلام، إذا علم ذلك فيتحصل في الذكر في ذلك الموضع والقراءة فيه، والدخول إليه بما فيه ذكر أو شيء من القرآن قولان بالجواز والمنع...... أما الذكر فيه والدخول إليه بما فيه ذكر أو قرآن، فالذي يفهم من كلام ابن رشد وعياض وصاحب الطراز: أن المنع عند من يقول به إنما معناه الكراهة، وهو صريح كلام الجزولي وصاحب المدخل، والذي يتبادر للفهم من كلام ابن عبدالسلام والمصنف في التوضيح والشارح أن المنع على التحريم وهو غير ظاهر، إذ ليس في كلام أحد من المتقدمين ما يوافقه، وهم لم يصرحوا بالتحريم فيتعين حمل كلامهم على الكراهة؛ ليوافق كلام المتقدمين).

(٦) راجع: الفروع ٢/ ٢٨؛ والإنصاف ١/ ٩٥، ٤٢٦.

الفرع الرابع: القارئ.

يرى الحنفية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣] قطع القراءة لإجابة الأذان. وهذا لأن القراءة لا تفوت بخلاف إجابة الأذان.

الفرع الخامس: المجامع لزوجته.

يرى الحنفية[٤]، والشافعية[٥] عدم إجابة المجامع للأذان. ولعل حجتهم أن حال المجامع كحال المتخلي.

الفرع السادس: سامع الخطبة.

يرى الحنفية[٦]، والشافعية[٧] عدم إجابة سامع الخطبة للأذان. ولعل حجتهم أن استماع الخطبة إذا كانت خطبة جمعة واجب، وإن كانت غير جمعة فهو مشغول، والمشغول لا يشغل.

الفرع السابع: الآكل.

يرى الحنفية[٨] عدم إجابة الآكل للأذان. ولعل حجتهم أنه مشغول والمشغول لا يشغل، والأظهر أنه يقطع الأكل ويجيب؛ فإجابة الأذان تفوت والأكل لا يفوت فيكمل بعد إجابته الأذان.

الفرع الثامن: المعلم والمتعلم.

يرى الحنفية[٩] عدم إجابة المعلم للعلم والمتعلم للأذان. ولعل حجتهم أن

(١) راجع: بدائع الصنائع ١/ ١٥٥؛ والدر المختار ١/ ٣٩٧؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٦.
(٢) راجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥٢؛ والبيان ٢/ ٨٣، والمجموع للنووي ٣/ ١١٨؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.
(٣) راجع: المغني ٢/٨٨؛ وشرح العمدة ٢/١٢٢؛ والفروع ٢/٢٨؛ والإنصاف ١/٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/٧٤.
(٤) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ والدر المختار ١/ ٣٩٦؛.
(٥) راجع: المجموع ٣/ ١١٨؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.
(٦) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ والدر المختار ١/ ٣٩٦؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٦.
(٧) راجع: حاشية الشرواني ١/ ٤٨٠.
(٨) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ والدر المختار ١/ ٣٩٦؛.
(٩) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ والدر المختار ١/ ٣٩٦؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٦.

كليهما مشغول، والمشغول لا يشغل. وأما الشافعية[(١)] فيرون أنه يقطع الدرس ويجيب الأذان. وما ذهب إليه الشافعية هو الأظهر؛ لأنه لا يفوت بخلاف إجابة الأذان، والله أعلم.

الفرع التاسع: من كان في محل نجاسة.

يرى الشافعية[(٢)] عدم إجابة لمن كان في محل نجاسة للأذان. وهذا ظاهر.

الفرع العاشر: متابعة الطائف للمؤذن.

ذكر الشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)] أن الطائف بالبيت يتابع المؤذن؛ لأن الطواف لا يمنع الكلام.

الفرع الحادي عشر: إجابة النساء للمؤذن.

عن ميمونة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قام بين صف الرجال والنساء، فقال: «يا معشر النساء، إذا سمعتن أذان هذا الحبشي وإقامته، فقلن كما يقول، فإن لكن بكل حرف ألف ألف درجة» فقال عمر: هذا للنساء فما للرجال؟ قال: «ضعفان يا عمر»[(٥)].

وقد صرح علماء المذاهب بإجابة النساء نصًّا أو ظاهرًا للمؤذن الحنفية[(٦)]، والشافعية[(٧)]، والحنابلة[(٨)]. ولم أجد في حدود علمي والكتب التي اطلعت عليها

(١) راجع: المجموع ٣/ ١١٨.
(٢) راجع: حاشية الشرواني ١/ ٤٨٠.
(٣) راجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥٢، والمجموع ٣/ ١١٩.
(٤) راجع: الفروع ٢/ ٢٦؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.
(٥) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ١٦/٢٤ (٢٨)؛ ورواه من طريق أخري مختصرًا ١١/٢٤ (١٥). قال الألباني في السلسلة الضعيفة ٢٥/١٣ (٦٠٠٩): (منكر جدًّا). قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٣٣٢/١: (رواه الطبراني في الكبير بإسنادين، في أحدهما عبدالله الجزري عن ميمونة ولم أعرفه، وعباد بن كثير وفيه ضعف وقد وثقه جماعة وبقية رجاله ثقات، والإسناد الآخر فيه جماعة لم أعرفهم). وذكر ابن رجب في فتح الباري ٢٥٥/٥ أن إسناده لا يصح.
(٦) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ والدر المختار ١/ ٣٩٦؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٦.
(٧) راجع: المجموع ٣/ ١١٨؛ والحاوي الكبير ٢/ ٥٢، وتحفة المحتاج ١/ ٤٧٩، ٤٨٠؛ وحاشية الشرواني على التحفة ١/ ٤٧٩.
(٨) راجع: الفروع ٢/ ٢٦؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.

نصًا صريحًا للمالكية في ذلك. لكن قال ابن رجب: "ولا فرق في استحباب إجابة المؤذن بين النساء والرجال، هذا ظاهر إطلاق العلماء، وظواهر الأحاديث؛ فإن خطاب الذكور يدخل في الإناث تبعًا في كثير من العمومات، وهو قول أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، ممن تكلم في أصول الفقه"(١).

المطلب الثاني
قضاء الإجابة لهؤلاء

صرح الشافعية(٢)، والحنابلة(٣)، وبعض الحنفية(٤)، وبعض المالكية(٥) بأن الإجابة لهؤلاء تكون بعد الفراغ. وقيد الهيتمي ذلك بأنه إن قرب الفصل وذلك كالمصلي(٦).

والدليل:

١. قياس قضاء الإجابة بعد الفراغ على رد السلام بعد السلام(٧).

ويمكن الاعتراض عليه بأن هذا القياس فاسد؛ لأن رد السلام واجب، وإجابة الأذان سنة.

وذهب بعض العلماء(٨) إلى أنه لا يستحب الإجابة.

والدليل(٩):

---

(١) فتح الباري ٥/ ٢٥٥.
(٢) راجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥٢؛ والمجموع ٣/ ١١٨؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.
(٣) راجع: الفروع ٢/ ٢٨؛ والإنصاف ١/ ٤٢٦؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٥.
(٤) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٥) راجع: الذخيرة ٢/ ٥٥؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٤؛ وحاشية العدوي على شرح الخرشي ١/ ٢٣٤.
(٦) راجع: تحفة المحتاج ١/ ٤٨٠. وراجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٧) راجع: شرح الخرشي ١/ ٢٣٤؛ وحاشية العدوي على شرح الخرشي ١/ ٢٣٤ بتصرف.
(٨) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٢.
(٩) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٢.

١. إن الإجابة بعد الفراغ سنة فات محلها، فأشبهت صلاة الكسوف بعد التجلي، وتحية المسجد بعد الخروج منه.

٢. إن الإجابة ذكر معلق بسبب فلم يشرع بعد انقضاء السبب كالذكر المشروع عند دخول المسجد، والخروج منه، والأكل، والشرب، والخلاء، ودعاء الاستفتاح، والاستعاذة، وغير ذلك.

الترجيح: الأشبه هو القول الثاني؛ لقوة دليله وضعف دليل القول الأول.

المطلب الثالث

متى تكون المتابعة؟

متابعة الحاكي للمؤذن لا تخلو من عدة حالات:

١. **الحالة الأولى: المجيب قبل ابتداء الأذان.**

الحكم واضح وظاهر أنه لا يعتد به[١]. وإن ابتدأ مع ابتداء المؤذن أو بعده ولكن أتى ببعض الألفاظ قبل ابتداء المؤذن بها فيتجه ألا يعتد به، كما قال الإسنوي[٢].

وهذا مخالف لرأي مالك، فإنه إذا أبطأ المؤذن، فقال المجيب مثل ما يقول أجزأه ذلك عنده[٣]، فقد سأل ابن القاسم الإمام مالكًا فقال: "أرأيت إن أبطأ المؤذن فقلت مثل ما يقول، عجلت قبل المؤذن؟ قال: أرى ذلك يجزئ، وأراه واسعًا"[٤]. وذلك لأن المقصود الذكر وهو حاصل[٥].

(١) راجع: المهمات ٢/ ٤٧٠.
(٢) راجع: المهمات ٢/ ٤٧٠.
(٣) راجع: المدونة ١/ ٦٠؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/ ١٢٢؛ والذخيرة ٢/ ٥٦.
(٤) المدونة ١/ ٦٠.
(٥) راجع: الذخيرة ٢/ ٥٦.

ونقل عنه أيضًا: يقول بعده أحب إليَّ[(١)]؛ وذلك لأن هذا ظاهر الحديث[(٢)].

وصرح المالكية بأنه يجوز للحاكي حكاية الأذان قبل المؤذن إذا سمع أوله فيسبق المؤذن في ذكر باقيه وسواء كان لحاجة أو عدمها[(٣)]. وإن سبق الحاكي المؤذن بأول الأذان فليس حاكيًا[(٤)].

وذكر الصنعاني أن ما يفعله كثير من الناس من أنه إذا سمع أول النداء تابع المؤذن فيه ثم سرد بقية ألفاظه إلى آخره قبل تمام المؤذن فهذا ليس حاكيًا ولا ممتثلا[(٥)].

والذي يظهر متابعة المجيب للمؤذن ولا يسبقه بشيء، وما جنح إليه الصنعاني من عدم اعتباره حاكيًا ولا ممتثلًا وجيه، والله أعلم.

٢. الحالة الثانية: المجيب المقارن للمؤذن.

ذكر الإسنوي أنه إذا حصلت المقارنة في كلمة ولكن حصل الفراغ منها قبل فراغ المؤذن فالمتجه الاعتداد[(٦)]. وإن قارن في اللفظ بكماله اعتد به[(٧)].

وقد اعترض عليه بأمرين:

- إن ما ذكره غير كاف، وذلك لورود التعقيب في الحديث.
- القياس وهو كما إذا قارن المأموم الإمام في أفعال الصلاة، فإنه لا يعتد بها، فكذا إجابة الأذان، بل الإجابة أولى؛ لأنها جواب وهو يستدعي التأخر[(٨)].

---

(١) راجع: الذخيرة ٢/ ٥٦.
(٢) راجع: الذخيرة ٢/ ٥٦.
(٣) راجع: مواهب الجليل ١/ ٤٥٤؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٥؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٤.
(٤) راجع: منح الجليل ١/ ٢٠٤.
(٥) راجع: العدة ٢/ ١٩١.
(٦) راجع: المهمات ٢/ ٤٧٠. مع ملاحظة أن كلمة الاعتداد تحرفت مطبعيًا إلى الاعتداء.
(٧) راجع: المهمات ٢/ ٤٧٠.
(٨) راجع: تحفة المحتاج ١/ ٤٨٠. وراجع أيضًا: حاشية الشرواني ١/ ٤٨٠؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٨.

وذكر ابن الهمام أن حديثي عمر وأبي أمامة[(١)] فيهما التنصيص على أن لا يسبق المؤذن، بل يعقب كل جملة منه بجملة منه[(٢)]. وعلق على ذلك ابن عابدين، وذكر أن ظاهره أنه لا تكفي المقارنة؛ لأن الجواب يعقب الكلام بخلاف متابعة المقتدي للإمام[(٣)].

٣. الحالة الثالثة: المجيب بعد الأذان المتابع للمؤذن.

استحب العلماء متابعة المؤذن عقب كل كلمة يفرغ منها[(٤)]. قال ابن مفلح: "وقيل: يوافقه في الحيعلة مع قول ذلك، ليجمع بينهما"[(٥)].

وقد استنبط بعض العلماء من قوله ﷺ: «فقولوا مثل ما يقول» أنه يجيب المؤذن بعد كل كلمة مثل كلمتها، فالنبي ﷺ قال مثل ما يقول، ولم يقل مثل ما قال. وذكر الحافظ ابن حجر أن الصريح هو حديث أم حبيبة بنت أبي سفيان قالت: كان النبي ﷺ إذا كان عندي فسمع الأذان يقول كما يقول حتى يسكت[(٦)] [(٧)].

٤. الحالة الرابعة: المجيب بعد انتهاء المؤذن من الأذان.

ذكر طائفة من العلماء أنه إذا سمع المؤذن ولم يتابعه حتى فرغ من أذانه فإنه يمكنه تداركه إذا كان الفصل قصيرًا لا طويلا[(٨)].

(١) راجع نص الحديثين وتخريجهما سابقًا.
(٢) راجع: فتح القدير ١/ ٢٥٠.
(٣) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٨.
(٤) راجع: المجموع للنووي ٣/ ١١٨؛ وشرح العمدة ٢/ ١٢٤؛ والابتهاج ص (٢٧٩)؛ والنجم الوهاج ٢/ ٦١؛ والمبدع ١/ ٢٩١؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٤؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٨.
(٥) المبدع ١/ ٢٩١.
(٦) رواه ابن أبي شيبة ٢/ ٣٨١ (٢٣٧٤)؛ وأحمد ٤٥/ ٣٨٩ (٢٧٣٩٤)؛ وابن ماجه ١/ ٢٣٨ (٧١٩)؛ والنسائي في السنن الكبرى ٩/ ٢١ (٩٧٨٠ ٩٧٨١) واللفظ له. وقال محققو المسند: (صحيح لغيره).
(٧) راجع: فتح الباري ١/ ٩١.
(٨) راجع: المجموع للنووي ٣/ ١٢٠؛ تحفة المحتاج ١/ ٤٨٠؛ وحاشية العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٨؛ والبحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ والدر المختار ١/ ٣٩٨.

وذكر الشيخ محمد عليش نقلا عن الزرقاني: أن الإجابة لا تفوت بفراغ الأذان، فيحكي بعده(١).

وقد وجه اعتراض على هذا مفاده: أن تكبير العيد المشروع عقب الصلاة يتداركه الناسي، وإن كان الفصل طويلًا في أصح الوجهين(٢).

ويجاب عن ذلك بالمنع، وأن التكبير لا يتدارك مع طول الفصل.

قال ابن رجب: "ومن زعم من المتأخرين أنه لا يجوز الإجابة حتى يفرغ ثم يجيبه، وزعم أنه لا يسمى مؤذنًا حتى يفرغ من أذانه فقد أبطل، وقال ما خالف به الأولين والآخرين. وفي تسميته مؤذنًا بعد فراغ أذانه حقيقة اختلاف أيضًا فإنه ينقضي الفعل الذي اشتق منه الاسم"(٣).

وعلى ذكر كلام ابن رجب، فقد ذكر بعض العلماء أن ظاهر الحديث يفيد أنه يقول مثل ما يقول عقب فراغ المؤذن، لكن الأحاديث التي تضمنت إجابة كل كلمة عقبها، دلت على أن المراد المساوقة(٤).

---

(١) راجع: منح الجليل ١/ ٢٠٤.
(٢) المهمات ٢/ ٤٦٩. وقد ذكره معترضا على كلام النووي. وقوله في أصح الوجهين أي عند الشافعية.
(٣) فتح الباري ٥/ ٢٦٤.
(٤) راجع: فتح الباري ١/ ٩١.

المبحث السادس
تعارض الإجابة مع عبادات أخرى

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
الحكم إذا دخل المسجد والمؤذن قد شرع في الأذان

اختلف العلماء فيمن دخل المسجد والمؤذن قد شرع في الأذان، فما المقدم منهما؟ فيه خلاف على قولين:

القول الأول: المقدم منهما الإجابة، فيستحب أن ينتظر حتى يفرغ المؤذن، ويقول مثل ما قال. وبه قال الحنابلة[١].

القول الثاني: المقدم الصلاة، فيصلي تحية المسجد ولا ينتظر. وهو رواية عن أحمد[٢].

أدلة القول الأول:

١. يفعل ذلك حتى يجمع بين أجر الإجابة والتحية[٣].

أدلة القول الثاني:

١. يمكن أن يستدل له بأن تحية المسجد سنة متأكدة، وسببها دخول المسجد، فإذا تحقق السبب تعينت المبادرة إلى الصلاة.

(١) راجع: المغني ٢/ ٨٩؛ وشرح العمدة ٢/ ١٢١، ١٢٤؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٧.
(٢) راجع: الفروع ٢/ ٣٠؛ والإنصاف ١/ ٤٢٧.
(٣) راجع: كشاف القناع ٢/ ٧٧.

الترجيح: الراجح هو القول الأول؛ لدليله، ولأن إجابته للأذان لا يحصل به فوات السنة المتأكدة.

المطلب الثاني
تعارض إجابة الأذان وتحية المسجد

إذا تعارض إجابة الأذان وتحية المسجد يوم الجمعة، فما الحكم؟ اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجيب قائمًا، ثم يصلي التحية بخفة. وبه قال بعض الشافعية[(١)].

القول الثاني: يصلي ثم يجيب. وإليه ميل الشرواني من الشافعية[(٢)].

القول الثالث: يصلي ولا يجيب. وبه قال الحنابلة[(٣)].

يمكن أن يستدل للقول الأول بأنه إذا أجاب الأذان، ثم صلى التحية بخفة ثم استمع للخطبة وإن فاته شيء يسير منها، فإنه جمع بين أجر المتابعة وتحية المسجد واستماع الخطبة.

دليل القول الثاني:

إن الإجابة لا تفوت بطول الفصل ما لم يفحش الطول على أنه لا يمكنه الإتيان بالإجابة، والخطيب يخطب بخلاف الصلاة، فإنها تمتنع عليه إذا طال الفصل[(٤)].

دليل القول الثالث:

إن استماع الخطبة واجب، وإجابة المؤذن سنة، والسنة لا تزاحم الواجب[(٥)].

---

(١) راجع: حاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٩.

(٢) راجع: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٩.

(٣) راجع: الفروع ٢/٣٠؛ والإنصاف ١/٤٢٧؛ وكشاف القناع ٢/٧٧.

(٤) راجع: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٩.

(٥) راجع: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٢/ ٢٠٢. وراجع: الفروع ٢/ ٣٠؛ والإنصاف ١/ ٤٢٧؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٧.

الترجيح: الظاهر هو القول الثالث؛ لأنه عند التزاحم يقدم الواجب على السنة.

المطلب الثالث
تعارض إجابة الأذان وذكر الوضوء

ذكر بعض الشافعية أنه إذا تعارض إجابة الأذان والذكر بعد الوضوء فالمقدم ذكر الوضوء؛ لأنه للعبادة التي باشرها وفرغ منها[(١)].

(١) راجع: حاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٩.

الفصل الثاني

الأحكام الفقهية المتعلقة بالصيغ المقولة في إجابة الأذان أو الدعاء عنده.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الصيغ المقولة في إجابة الأذان.

المبحث الثاني: الدعاء عند ألفاظ الأذان.

المبحث الثالث: المتابعة في ألفاظ الأذان.

المبحث الأول
الصيغ المقولة في إجابة الأذان

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول
الصيغ التي يقولها في إجابة الأذان

ذهب الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤)، وابن حزم الظاهري(٥) إلى أن الحاكي يتابع المؤذن في ألفاظ الأذان.

الدليل على ذلك:

١. عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر، فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله، قال: أشهد أن لا إله إلا الله، ثم قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، ثم قال: حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: حي على الفلاح، قال:

(١) راجع: بدائع الصنائع ١/ ١٥٥؛ وفتح القدير ١/ ٢٤٨؛ والبحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ والفتاوى الهندية ١/ ٥٧؛ والدر المختار وشرحه حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.

(٢) راجع: المدونة الكبرى ١/ ٦٠؛ وشرح التلقين ١/ ٤٤٤؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/ ١٢٢؛ ومواهب الجليل ١/ ٤٤٢؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٣؛ والشرح الصغير ١/ ٣٥٤.

(٣) راجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥٢، ونهاية المطلب ٢/ ٥٥، والبيان ٢/ ٨١، والمجموع ٣/ ١١٧؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٧٩، ٤٨٠.

(٤) راجع: المغني ٢/ ٨٥؛ والفروع ٢/ ٣٦؛ والإنصاف ١/ ٤٢٥؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.

(٥) راجع: المحلى ٣/ ١٤٨.

لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: الله أكبر الله أكبر، قال: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: لا إله إلا الله، قال: لا إله إلا الله، من قلبه دخل الجنة». وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ ذكر أن المجيب يتابع المؤذن في لفظه.

٢. عن عيسى بن طلحة، قال: دخلنا على معاوية فنادى المنادي، فقال: الله أكبر، الله أكبر. فقال معاوية: الله أكبر الله أكبر. قال: أشهد أن لا إله إلا الله. قال: وأنا أشهد أن لا إله إلا الله. قال: أشهد أن محمدًا رسول الله. قال: وأنا أشهد أن محمدًا رسول الله. قال يحيى[(١)]: وأخبرني بعض أصحابنا أنه لما قال حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال معاوية: هكذا سمعت نبيكم يقول[(٢)]. وجه الاستدلال كسابقه.

٣. عن علقمة بن وقاص أن معاوية سمع المؤذن قال: (الله أكبر الله أكبر، فقال معاوية: الله أكبر، الله أكبر، فقال المؤذن: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله. فقال معاوية: أشهد أن لا إله إلا الله، ثم أشهد أن لا إله إلا الله، فقال المؤذن: أشهد أن محمدًا رسول الله، أشهد أن محمدًا رسول الله، فقال معاوية: أشهد أن محمدًا رسول الله. أشهد أن محمدًا رسول الله. فقال المؤذن: حي على الصلاة، حي على الصلاة. فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله. فقال المؤذن: حي على الفلاح، حي على الفلاح. فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله. فقال المؤذن: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله. فقال: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله. ثم قال: هكذا فعل رسول الله ﷺ)[(٣)]. وجه الاستدلال كسابقه.

---

(١) هو أحد الرواة في سند الحديث، وهو يحيى بن أبي كثير.

(٢) رواه الدارمي ٢/ ٧٦٧ (١٢٣٨) واللفظ له؛ والبخاري مختصرًا ص (١٥٦) (٦١٢ ٦١٣). وروى البخاري حديث معاوية أيضًا من طريق أبي أمامة بن سهل بن حُنيف عن معاوية رضي الله عنه ص (٢٢١) (٩١٤). قال ابن عبدالبر في التمهيد ١٠/ ١٣٩: (حديث معاوية في هذا الباب مضطرب الألفاظ، وأظن أبا داود إنما تركه لذلك، وكذلك البخاري، وذكره النسوي). ووهم ابن عبدالبر في قوله: إن البخاري لم يخرجه، ولعله أراد أن مسلمًا لم يخرجه فسبق قلمه إلى البخاري.

(٣) رواه أحمد ٢٨/ ١٠٥ (١٦٨٩٦)؛ والدارمي ٢/ ٧٦٨ (١٢٣٩) واللفظ له؛ وابن حبان ٤/ ٥٨٤ (١٦٨٧). قال الألباني في السلسلة الصحيحة ٥/ ١٠٥: (وهذا إسناد فيه ضعف، رجاله ثقات غير عمرو وهو =

٤. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ بتلعات اليمن، فقام بلال ينادي، فلما سكت، قال رسول الله ﷺ: «من قال مثل ما قال هذا يقينًا، دخل الجنة». وجه الاستدلال: قوله «مثل ما قال» أي أن المجيب إذا قال مثل قول المؤذن دخل الجنة.

المطلب الثاني
ما يقول عند الحيعلتين

اختلف العلماء فيما يقوله عند الحيعلتين على عدة أقوال:

القول الأول: أن الحاكي يقول عوض الحيعلتين: لا حول ولا قوة إلا بالله[١]. وبه قال الحنفية[٢]، والمالكية على القول بالتمادي[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥].

القول الثاني: يقول كما يقول المؤذن. وبه قال الخرقي من الحنابلة وغيره[٦].

= ابن علقمة بن وقاص، لم يرو عنه غير ابنه محمد. لكن تابعه أخوه عبدالله بن علقمة بن وقاص عن علقمة بن وقاص به...... فالسند بهذه المتابعة حسن). والحديث، قال عنه محققو المسند ٢٨/ ١٠٦: (صحيح لغيره، وهذا سند محتمل للتحسين). وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: (إسناده حسن).

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في شرح العمدة ٢/ ١٢٣ عن سامع الأذان: (لكن لما كان هو من جملة المدعوين شرع له أن يقول ما يستعين به على أداء ما دعي إليه وهو لا حول ولا قوة إلا بالله، فإنها كنز من كنوز الجنة، وبها يقتدر الإنسان على كل فعل، إذ معناها: لا تحول من حال إلى حال، ولا قدرة على ذلك إلا بالله تعالى، فإنه خالق الأعمال والقوة عليها، فجمعت جميع الحركات والقدرة التي بها تكون الحركات في السماوات والأرض. وقيل: لا حول عن معصية الله إلا بمعونة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله، والمعنى الأول أجمع وأشبه).

(٢) راجع: بدائع الصنائع ١/١٥٥؛ وفتح القدير ١/٢٤٨، ٢٤٩؛ والبحر الرائق ١/٢٧٤؛ والدر المختار وشرحه حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧. مع ملاحظة أن صاحب بدائع الصنائع زاد: (العلي العظيم).

(٣) راجع: عقد الجواهر الثمينة ١/ ١٢٢؛ ومواهب الجليل ١/ ٤٤٢؛ ومنح الجليل ١/٢٠٢.

(٤) راجع: الحاوي الكبير ٢/٥٢؛ ونهاية المطلب ٢/٥٥؛ والبيان ٢/٨١؛ والمجموع للنووي ٣/١١٧، ١١٨؛ وتحفة المحتاج ١/٤٨١.

(٥) راجع: المغني ٢/ ٨٦؛ وشرح العمدة ٢/١٢٢؛ والفروع ٢/٢٦ والإنصاف ١/٤٢٥؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٥.

(٦) راجع: مختصر الخرقي ومعه شرحه المغني ٢/ ٨٥؛ والفروع ٢/ ٢٦.

القول الثالث: يجمع بينهما. وبه قال بعض الحنابلة وغيرهم[١].

القول الرابع: أن السامع مخير بين أن يقول مثل ما يقول المؤذن أو يقول لا حول ولا قوة إلا بالله. وهذا قول أبي بكر الأثرم، وابن جرير الطبري[٢]، وابن المنذر[٣].

القول الخامس: أنه يقول كما قال المؤذن، وإن قال مكان الحيعلتين: لا حول ولا قوة إلا بالله فحسن. وبه قال ابن حزم[٤].

القول السادس: إجابة الحيعلة بلا حول ولا قوة إلا بالله، ما شاء الله كان. وبه قال بعض الحنفية[٥]، وبعضهم خيره بينهما[٦]، وبعضهم فصل بأن يجيب بالحوقلة مكان الصلاة، والمشيئة مكان الفلاح[٧].

القول السابع: إذا كان في المسجد قال مثل قوله، وإن كان خارجه قال: لا حول ولا قوة إلا بالله. وبه قال بعض الحنابلة[٨].

أدلة القول الأول:

١. حديث عمر، ومعاوية أخص من حديث أبي سعيد، فيحمل الخاص على العام أو يقدم عليه[٩].

أدلة القول الثاني:

١. حديث أبي سعيد الخدري وعبدالله بن عمرو. وجه الاستدلال منه ظاهر.

(١) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٢؛ والفروع ٢/ ٢٦؛ وفتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٢؛ والإنصاف ١/ ٤٢٥؛ والبحر الرائق ١/ ٢٧٤؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٢) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٢.
(٣) راجع: الأوسط ٣/ ١٧٠.
(٤) راجع: المحلى ٣/ ١٤٨، ١٤٩.
(٥) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٦) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٧) راجع: البحر الرائق ١/ ٢٧٣؛ والفتاوى الهندية ١/ ٥٧؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٨) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٢.
(٩) راجع: المغني ٢/ ٨٧؛ وشرح العمدة ٢/ ١٢٢.

٢. عن أبي أمامة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من نزل به كرب أو شدة فليتحين المنادي، فإذا كبر كبر، وإذا تشهد تشهد، وإذا قال: حي على الصلاة قال: حي على الصلاة، وإذا قال: حي على الفلاح قال: حي على الفلاح، ثم ليقل: اللهم رب هذه الدعوة الصادقة والحق المستجاب، له دعوة الحق وكلمة التقوى، أحينا عليها، وأمتنا عليها، وابعثنا عليها، واجعلنا من خيار أهلها محيًا ومماتًا، ثم يسأل الله عز وجل حاجته»(١).

وجه الاستدلال: أنه عوض الحيعلة بمثلها.

ويناقش بأن الحديث ضعيف.

أدلة القول الثالث:

أخذوا بكلا الحديثين، وقالوا يقولهما. قال ابن رجب: "وهو ضعيف؛ لأن الجمع لم يرد"(٢).

أدلة القول الرابع:

١. جمعوا بين حديث أبي سعيد الخدري وعبدالله بن عمرو، وحديث عمر بن الخطاب ومعاوية. قال ابن المنذر: (وقد يجوز أن يقول قائل: هذا من الاختلاف المباح، إن شاء قال كما يقول المؤذن، وإن شاء قال كما في خبر معاوية بن أبي سفيان، أي ذلك قال فهو مصيب)(٣).

أدلة القول الخامس:

١. حديث عبدالله بن عمرو وأبي سعيد الخدري، وحديث عمر ومعاوية.

(١) رواه الطبراني في الدعاء ٢/ ١٠١٠ (٤٥٨) واللفظ له؛ والحاكم في المستدرك ١/ ٥٤٦ ٥٤٧ وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وقال الذهبي معلقًا على ذلك: (عفير واه جدًا). وقال الحافظ ابن رجب في فتح الباري ٥/ ٢٧١: (وعفير ضعيف جدًا).

(٢) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٢.

(٣) الأوسط ٣/ ١٧٠.

أدلة القول السادس:

١. عن قتادة، أن عثمان كان إذا سمع المؤذن يؤذن يقول كما يقول في التشهد والتكبير كله، فإذا قال: حي على الصلاة، قال: (ما شاء الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله)، وإذا قال: قد قامت الصلاة، قال: (مرحبا بالقائلين عدلًا وصدقًا، وبالصلاة مرحبًا وأهلًا)، ثم ينهض إلى الصلاة[١].

٢. عن ابن جُريّج قال: "حدثت أن ناسًا كانوا فيما مضى كانوا ينصتون للتأذين كإنصاتهم للقرآن، فلا يقول المؤذن شيئًا إلا قالوا مثله، حتى إذا قال: حي على الصلاة قالوا: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فإذا قال: حي على الفلاح قالوا: ما شاء الله"[٢].

ويناقش بأن الأثرين ضعيفان، ويناقش الأثر الثاني منهما بعدم العلم بهؤلاء الناس.

أدلة القول السابع:

يجمع بين الأحاديث في هذا بأن من سمع المؤذن وهو في المسجد قال مثل قوله، فإن سمعه خارج المسجد قال: لا حول ولا قوة بالا بالله؛ لأنه يحتاج إلى سعي، فيستعين بالله عليه[٣].

ويناقش بأنه استحسان لا دليل عليه.

الترجيح: الراجح هو القول الأول لصحة دليله، والحديث العام يفسره الحديث الخاص، وهذا الجمع بين الأحاديث هو أحسن ما جمعت به هذه المسألة.

---

(١) رواه ابن أبي شيبة ٢/ ٣٨٣ ٣٨٤ (٢٣٨١). وهو منقطع.

(٢) رواه عبدالرزاق في المصنف ١/ ٤٨٠ (١٨٤٩). وهو ضعيف؛ لجهالة من حدث ابن جُريّج.

(٣) راجع: فتح الباري لابن رجب ٥/ ٢٥٢-٢٥٣.

المطلب الثالث

زيادة (العلي العظيم) في الحوقلة

وجدت طائفة من العلماء يذكرون عوض الحيعلة الحولقة، ويزيدون: (العلي العظيم)[(١)]. ومن الأدلة على هذه الزيادة ما يلي:

١. روى عبدالرزاق عن ابن جُريج قال: "حدثت أن ناسًا كانوا فيما مضى كانوا ينصتون للتأذين كإنصاتهم للقرآن، فلا يقول المؤذن شيئًا إلا قالوا مثله، حتى إذا قال: حي على الصلاة قالوا: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فإذا قال: حي على الفلاح قالوا: ما شاء الله".

٢. عن عبدالله بن الحارث بن نوفل، أن رسول الله ﷺ كان إذا سمع المؤذن يؤذن قال: الله أكبر قال: الله أكبر، وإذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وإذا قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، قال مثل ذلك، وإذا قال: حي على الصلاة قال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)[(٢)].

٣. عن يحيى بن أبي كثير، عن رجل، لما قال المؤذن: حي على الصلاة، حي على الفلاح قال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ثم قال: هكذا سمعنا نبيكم ﷺ يقول[(٣)].

---

(١) منهم: أبو إسحاق الشيرازي في المهذب مع شرحه المجموع ١١٥/٣؛ والقاضي عياض في إكمال المعلم ٢٥٣/٢؛ والكاساني في بدائع الصنائع ١٥٥/١؛ وابن قدامة في المقنع مع شرحه الإنصاف ٤٢٥/١؛ وابن القيم في زاد المعاد ٣٩١/٢؛ وغيرهم. وهذا الذي نقلته يقدح فيما قاله الحطاب في مواهب الجليل ٤٤٣/١ معترضًا على بعض المالكية وهو صاحب التوضيح زيادته: (ولم أر زيادة قوله العلي العظيم في كلام أحد).

(٢) رواه عبدالرزاق في المصنف ٤٧٨/١ (١٨٤٣). ورواه الطبراني مختصرًا ٢٦٩/٣ (٣٢٦٦) من طريق عاصم عن عبدالله بن الحارث عن أبيه. وفيه عاصم بن عبيدالله، قال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب ص (٢٨٥) (٣٠٦٥): (ضعيف).

(٣) رواه عبدالرزاق في المصنف ١/ ٤٨٠ (١٨٤٧). ويحيى بن أبي كثير، قال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب ص (٥٩٦) (٧٦٣٢): (ثقة ثبت، لكنه يدلّس ويرسل).

وقد ذكر برهان الدين ابن مفلح أن ذلك ورد، فقال: (وتتبعت ذلك فوجدته في المسند من حديث أبي رافع: أن النبي ﷺ كان إذا سمع المؤذن قال مثل ما يقول، حتى إذا بلغ حي على الصلاة. حي على الفلاح، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ورواه الطبراني في معجمه الكبير، وإسناده فيه لين)[1].

وقد رجعت إلى الحديث فقد أخرجه أحمد[2]، والطبراني في معجمه الكبير[3]، وكتاب الدعاء[4]، فلم أجد هذه الزيادة، ويشبه أن يكون ابن مفلح وهم أو أن نسخته سقيمة. والله أعلم.

وبين المرداوي أنه لم يرد في الحديث فلا يقولهما، ثم قال: "وقد حكى لي بعض طلبة العلم: أنه مر به في مسند الإمام أحمد رواية فيها: العلي العظيم"[5]. ولا يبعد أن يكون الحاكي له هو ابن مفلح، والله أعلم.

المطلب الرابع

إجابة التثويب[6]؛ قول المؤذن: (الصلاة خير من النوم)

اختلف العلماء في إجابة قول المؤذن: الصلاة خير من النوم على خمسة أقوال:

(١) المبدع ١/ ٢٩١ ٢٩٢.

(٢) ٣٩/ ٢٩٤ (٢٣٨٦٦)؛ ٤٥/ ١٦٧ (٢٧١٨٩). وقال محققو المسند في الموضع الأول: (صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف... وقد اختلف في إسناده).

(٣) ١/ ٣١٣ (٩٢٤).

(٤) ٢/ ١٠٠٤ (٤٤٣).

(٥) الإنصاف ١/ ٤٢٧.

(٦) قال النووي في المجموع ٣/ ٩١: (وأما التثويب فمأخوذ من ثاب إذا رجع كأنه رجع إلى الدعاء إلى الصلاة مرة أخرى، لأنه دعا إليها بقوله: حي على الصلاة ثم دعا إليها بقوله: الصلاة خير من النوم. قال الترمذي في جامعه: ويقال فيه التثوب). وراجع: المغني ٢/ ٦١؛ وكفاية النبيه ٢/ ٤١٠.

القول الأول: يقول في إجابة التثويب صدقت وبررت[١]. وهو مذهب الحنفية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

القول الثاني: يجمع بينهما[٥].

القول الثالث: يقول صدق رسول الله ﷺ، الصلاة خير من النوم. حكاه الرافعي وجهًا[٦].

القول الرابع: قطع مجد الدين ابن تيمية في شرحه أنه يقول: صدقت وبالحق نطقت[٧]. وبعض الحنفية يزيد بعد قوله: صدقت وبررت وبالحق نطقت[٨].

القول الخامس: يقول مثلها؛ أي الصلاة خير من النوم. وبه قال بعض الحنابلة[٩]، ومال إليه بعض الشافعية[١٠].

دليل القول الأول: زعم ابن الرفعة أنه ورد خبر فيه[١١]. قال الدميري: (وادعى ابن الرفعة أن خبرًا ورد فيه، ولا يعرف ما قاله)[١٢].

---

(١) ضبطها الهيتمي بكسر الراء وقال: (وحكي فتحها). وكذا ضبطها السبكي والدميري والبهوتي بكسر الراء. الابتهاج ص (٢٧٩)؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨١؛ والنجم الوهاج ٢/ ٦٤؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٥. وقال الحطاب في مواهب الجليل ١/ ٤٤٤: (قلت: سمعت بعض الناس يقول: صدقت وبررت أرشدك الله، ولم أر هذه الزيادة في كلام أحد من العلماء من أهل المذهب ولا غيرهم).

(٢) راجع: بدائع الصنائع ١/ ١٥٥؛ وفتح القدير ١/ ٢٤٨؛ والفتاوى الهندية ١/ ٥٧؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧. وزاد صاحب بدائع الصنائع: (أو ما يؤجر عليه).

(٣) راجع: نهاية المطلب ٢/ ٥٥، والبيان ٢/ ٨١، والمجموع للنووي ٣/ ١١٧، ١١٨؛ والنجم الوهاج ١/ ٦٤؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨١.

(٤) راجع: شرح العمدة ٢/ ١٢٣؛ والفروع ٢/ ٢٧؛ والإنصاف ١/ ٤٢٧؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٥.

(٥) راجع: الفروع ٢/ ٢٧؛ والإنصاف ١/ ٤٢٧.

(٦) راجع: المجموع للنووي ٣/ ١١٧.

(٧) راجع: الإنصاف ١/ ٤٢٧.

(٨) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.

(٩) راجع: فتاوي محمد بن إبراهيم ٢/ ١٣٥؛ وحاشية الروض المربع ١/ ٤٥٥؛ والشرح الممتع ٢/ ٩٢.

(١٠) راجع: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٢/ ٤٧٣.

(١١) راجع: كفاية النبيه في شرح التنبيه ٢/ ٤٣٣.

(١٢) النجم الوهاج ٢/ ٦٤. وقال ابن الملقن في الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٢/ ٤٧٤: (وقال بعض الفقهاء: إن فيه خبرًا، وبحثت عنه دهرًا ولم أره).

ولهم دليل آخر، وهو قياس إجابة التثويب على إجابة الحيعلة بالحوقلة والإقامة بقوله: أقامها الله وأدامها(١). ويمكن مناقشته بأن إجابة الحيعلة والإقامة ورد به النص، والنص ها هنا مفقود.

فهذا القول والأقوال الثلاثة بعده مجرد استحسانات لا يقوم عليها دليل. قال الشيخ عبدالرحمن بن قاسم رادًّا قول من رأى الإجابة: بصدقت وبررت: (وهذا استحسان من قائليه، وإلا فليس فيه سنة تعتمد، ولا أصل له؛ لعدم وروده)(٢). وما ذكره الشيخ من الرد على هذا الرأي يرد به على الأقوال الأخرى.

دليل القول الخامس:

١. قال رسول الله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول». فهذا عام في كل ما يقول(٣).

الترجيح: الأظهر أنه يقول مثل ما قال المؤذن؛ لظاهر الحديث، وضعف الأقوال الأخرى؛ لأنه لا دليل عليها، بل هي استحسان من قائليها.

المطلب الخامس
ألفاظ إجابة الإقامة

ذهب الحنفية(٤)، والشافعية(٥)، والحنابلة(٦) إلى أنه يتابع المقيم في ألفاظ الإقامة.

---

(١) راجع: شرح الزركشي ١/ ٥٢٥ بتصرف.
(٢) حاشية الروض المربع ١/ ٤٥٥.
(٣) راجع: الشرح الممتع ٢/ ٩٢.
(٤) راجع: البناية ٢/ ١٠٩؛ والبحر الرائق ١/ ٢٧٣؛ والدر المختار وحاشية ابن عابدين ١/ ٤٠٠.
(٥) راجع: البيان ٢/ ٨٦؛ والمجموع ٣/ ١١٧؛ وروضة الطالبين ١/ ٢٠٣.
(٦) راجع: المغني ٢/ ٨٧؛ وشرح العمدة ٢/ ١٢٥؛ وشرح الزركشي ١/ ٥٢٤؛ والإنصاف ١/ ٤٢٧؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.

وذهب الحنفية[1]، والشافعية[2]، والحنابلة[3] أيضًا إلى أنه يقول في إجابة قول المقيم: (قد قامت الصلاة) أقامها الله وأدامها. وزاد بعض الحنفية[4]، وبعض الحنابلة[5] على هذا الدعاء قوله: (ما دامت السموات والأرض). وقيل: يجمع بين قوله: (أقامها الله) و(قد قامت الصلاة)[6]. وزاد بعض الشافعية: (وجعلني من صالح أهلها)[7].

وذهب بعض العلماء[8] إلى أنه يقول مثل قول المقيم؛ لأنها أذان، وقد قال النبي ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول»[9].

الدليل:

عن أبي أمامة رضي الله عنه أو عن بعض أصحاب النبي ﷺ، أن بلالًا أخذ في الإقامة، فلما أن قال: قد قامت الصلاة، قال النبي ﷺ: «أقامها الله وأدامها»، وقال: في سائر الإقامة كنحو حديث عمر رضي الله عنه في الأذان.

(١) راجع: البناية ٢/ ١٠٩؛ والبحر الرائق ١/ ٢٧٣.
(٢) راجع: البيان ٢/ ٨٦؛ والمجموع ٣/ ١١٧؛ وروضة الطالبين ١/ ٢٠٣.
(٣) راجع: المغني ٢/٨٧؛ وشرح العمدة ٢/١٢٥؛ والفروع ٢/٢٧؛ وشرح الزركشي ١/٥٢٤؛ والإنصاف ١/٤٢٧؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٥.
(٤) راجع: البناية ٢/ ١٠٩. وحاشية ابن عابدين ١/ ٤٠٠. وزاد ابن عابدين في حاشيته: (وجعلني من صالح أهلها).
(٥) راجع: الإنصاف ١/ ٤٢٧.
(٦) راجع: الفروع ٢/ ٢٧؛ والإنصاف ١/ ٤٢٧؛.
(٧) راجع: روضة الطالبين ١/ ٢٠٣.
(٨) وهي اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية، وهم: ابن باز، وعبدالرزاق عفيفي، وابن غديان، وابن قعود. راجع: فتاوى اللجنة الدائمة ٦/ ٩٣.
(٩) راجع: فتاوى اللجنة الدائمة ٦/ ٩٣.

المبحث الثاني
الأدعية المتعلقة بالأذان وإجابة ألفاظ الأذان غير المعهودة

المطلب الأول
ما يؤثر من الدعاء عند سماع الأذان

عن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا: اللهم افتح أقفال قلوبنا بذكرك، وأتمم علينا نعمتك من فضلك، واجعلنا من عبادك الصالحين»[(١)].

المطلب الثاني
ما يؤثر من الدعاء عند الشهادتين

عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال حين يسمع المؤذن: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، رضيت بالله رباً، وبمحمد رسولاً، وبالإسلام ديناً، غفر له ذنبه»[(٢)].

قال ابن عبدالبر: "ومن قال بهذا الحديث يقول لا يلزم من سمع المؤذن أن يأتي بألفاظه إذا أتى بمعناه من التشهد والإخلاص والتوحيد"[(٣)].

(١) رواه ابن السني في عمل اليوم والليلة ص (٥٠) (١٠٠). وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ٨٢/٦، ٨٣ (٢٥٧٠).

(٢) رواه مسلم ٢٩٠/١ (٣٨٦).

(٣) التمهيد ١٤١/١٠.

وقد ذكر العمراني حديث سعد هذا وحديث جابر الذي سيأتي، ثم قال: (وهذا يدل على أنه يقول ذلك في أثناء أذانه)[1]. ثم ذكر حديث عبدالله بن عمرو، وقال: (وهذا يدل على أنه يقول ذلك بعد الأذان. قال ابن الصباغ: ويحتمل أن يقول مثل ما يقول المؤذن، ثم يدعو في حال تطويل المؤذن صوته، وأي ذلك فعل جاز)[2].

وذكر الشيخ ابن عثيمين في تعليقه على حديث سعد أن هذا الحديث فيه ظاهران؛ أولهما في قوله: (من قال حين يسمع المؤذن: أشهد أن لا إله إلا الله) فظاهره أنه يقوله حين يسمع المؤذن، وثانيهما في رواية ابن رمح[3]: (من قال حين يسمع المؤذن: وأنا أشهد) فهذا يقتضي أن يقولها إذا قال المؤذن: (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله)؛ لأن قوله (وأنا أشهد) معطوفة على شهادة سابقة، وهذا هو الأقرب؛ لأن قوله (رضيت بالله ربًا وبمحمد رسولًا وبالإسلام دينًا) يقتضي أن يكون هذا الرضا بعد قوله: (أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله)[4].

والظاهر الأول الذي ذكره الشيخ مال إليه ابن حبان في صحيحه، فقد بوب على الحديث: "ذكر مغفرة الله جل وعلا لمن شهد لله بالوحدانية ولرسوله ﷺ بالرسالة، ورضاه بالله وبالنبي والإسلام عند الأذان يسمعه"[5].

وورد في بعض الروايات: (وبمحمد نبيًّا)[6]. قال الحطاب: "قال بعض شيوخ شيوخنا: فينبغي أن يجمع بينهما فيقول: وبمحمد ﷺ نبيًّا رسولا"[7].

(١) البيان ٢/ ٨٢.
(٢) البيان ٢/ ٨٣.
(٣) شيخ الإمام مسلم.
(٤) راجع: التعليق على صحيح مسلم ٣/ ٢٣.
(٥) صحيح ابن حبان ٤/ ٥٩١.
(٦) هذه اللفظة في رواية ابن ماجه ١/ ٢٣٨ ٢٣٩ (٧٢١).
(٧) مواهب الجليل ١/ ٤٤٧.

وورد حديث آخر في الدعاء بزيادة ألفاظ غير موجودة في حديث سعد، وصريح في كون القول بعد إجابة الأذان، لكنه حديث ضعيف، وهذا الحديث هو ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سمع المؤذن يؤذن فقال كما يقول، ثم يقول: رضيت بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيًّا، وبالقرآن إمامًا، وبالكعبة قبلة، أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، اللهم اكتب شهادتي هذه في عليين، وأشهد عليها ملائكتك المقربين، وأنبياءك المرسلين، وعبادك الصالحين، واختم عليها بآمين، واجعلها لي عندك عهدًا تُوفِنيه يوم القيامة، إنك لا تخلف الميعاد، بدرت إليه بطاقة من تحت العرش فيها أمانه من النار»(١).

وورد في الدعاء عند الشهادتين حديث اخر رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: كان مع النبي صلى الله عليه وسلم رجلان، كان أحدهما لا يُرى -أو لا يُرى له- كثير عمل فمات، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أعلمتم أن الله عز وجل قد أدخل فلانًا الجنة؟» قال: فعجب القوم؛ لأنه كان لا يكاد يُرى له كثير عمل، فقام بعضهم إلى أهله، فسأل امرأته عن عمله، فقالت: ما كان له كثير عمل إلا ما قد رأيتم غير أنه كانت فيه خصلة؛ كان لا يسمع المؤذن في ليل ولا نهار ولا على أي حال كان يقول: أشهد أن لا إله إلا الله إلا قال مثل قوله، أقر بها، وأكفر من أبى، وإذا قال: أشهد أن محمدًا رسول الله قال: أقر بها، وأكفر من أبى. قال الرجل: بهذا دخل الجنة)(٢).

(١) رواه البيهقي في الدعوات الكبير ١/ ٣٥ (٥١). وقال محققه: (إسناده ضعيف). وذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان ٨/ ١٩٢ ١٩٣ في ترجمة موسى بن جعفر بن أبي كثير أحد رجال إسناد هذا الحديث أن حديثه فيه زيادات مستغربة، وأنه لم يجد لموسى ذكرًا في تاريخ البخاري ولا ثقات ابن حبان، ولا يعرف حال عمه ولم يقف على اسمه.

(٢) رواه ابن السني في عمل اليوم والليلة ص (٥١) (١٠١) من طريق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان عن عطاء بن قرة عن عبدالله بن ضمرة عن أبي هريرة رضي الله عنه. وقد ذكر العُقيلي في الضعفاء ٢/ ٧٣٣ (٩١٩) في ترجمة عبدالرحمن الكلام فيه وذكر ثلاثة أحاديث مما استنكرها عليه كلها بهذا الإسناد المذكور، وذكر ابن عدي في الكامل ٥/ ٤٦١ حديثًا غير ما ذكره العُقيلي، والله أعلم. وقال الحافظ ابن حجر في التقريب ص (٣٣٧) (٣٨٢٠) عنه: (صدوق يخطئ، ورمي بالقدر، وتغير بأخرة).

وقد وردت آثار عن التابعين في فضل الشهادة:

١. عن محمد بن علي قال: (من قال كما يقول المؤذن، فإذا قال: أشهد أن محمدًا رسول الله قال: وأنا أشهد أن محمدًا رسول الله، إن الذين يجحدون بمحمد كاذبون، كان له من الأجر عدل من كذب بمحمد ﷺ)(١).

٢. عن الحسن، قال: (من قال إذا قال المؤذن: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدًا رسول الله: اكفني من أبى، وأشهد مع من شهد كان له أجر من شهد ومن لم يشهد)(٢).

المطلب الثالث

ما يؤثر من الدعاء عند قول المؤذن: (حي على الفلاح)

عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ إذا سمع المؤذن قال: حي على الفلاح. قال: (اللهم اجعلنا مفلحين)(٣).

المطلب الرابع

ما يقول عند قول المؤذن: (الصلاة جامعة)

ذكر بعض الشافعية أنه لا يبعد إجابة الصلاة جامعة بلا حول ولا قوة إلا

(١) رواه عبدالرزاق في المصنف ١/ ٤٨٠ (١٨٤٨). ومحمد بن علي هو الباقر، وهذا الأثر المقطوع ضعيف؛ لأن فيه جابرًا الجُعْفي، قال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب ص (١٣٧) (٨٧٨): (ضعيف رافضي).

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ١٥/ ٤١٧ (٣٠٥٠١). وسند هذا الأثر المقطوع عن الحسن البصري صحيح.

(٣) رواه ابن السني في عمل اليوم والليلة ص (٤٦) (٩٢). قال ابن رجب في فتح الباري ٥/ ٢٥٤: (بإسناد لا يصح)، وقال الألباني في السلسلة الضعيفة ٢/ ١٤٣ (٧٠٦): (موضوع).

بالله[1]. والظاهر أنه لا يجيبها؛ لأن الذي يجاب هو الأذان الشرعي، وهذا ليس كذلك. والله أعلم.

المطلب الخامس
ما يقول عند قول المؤذن: (ألا صلوا في رحالكم)

ذكر بعض العلماء أنه لا يجاب بمثله؛ لأنه ليس بذكر، والقياس أن يجاب بما يجاب به الحيعلتين[2]. وهذا الكلام هو الظاهر، والله أعلم.

المطلب السادس
دعاء الوسيلة

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة، آت محمدًا الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقامًا محمودًا الذي وعدته، حلت له شفاعتي يوم القيامة»[3].

(١) راجع: حاشية العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٨١.
(٢) راجع: المهمات ٢/٤٦٨.
(٣) رواه البخاري ص (١٥٦) (٦١٤). ولفظة المقام المحمود في الحديث بالتنكير، ورواه النسائي ٢/٣٥٥، ٣٥٦ (٦٧٩)؛ وابن خزيمة في صحيحه ١/ ٢٢٠ (٤٢٠)؛ والطحاوي في شرح معاني الآثار ١/١٤٦ (٨٩٥)؛ وابن حبان في صحيحه ٤/٥٨٦ (١٦٨٩) بالتعريف (المقام المحمود). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط البخاري). وقد رجح ابن القيم في بدائع الفوائد ٤/١٤٨٦، ١٤٨٧ رواية التنكير من خمسة أوجه:
أحدها: اتفاق أكثر الرواة عليه.
الثاني: موافقته للفظ القرآن.
الثالث: إن لفظ التنكير فيه مقصود به التعظيم.
الرابع: أن دخول اللام يعينه ويخصه بمقام معين وحذفها يقتضي إطلاقًا وتعددًا......... ومقاماته المحمودة في الموقف متعددة، كما دلت عليه الأحاديث، فكان في التنكير من الإطلاق والإشاعة ما ليس في التعريف.
الخامس: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحافظ على ألفاظ القرآن تقديمًا وتأخيرًا وتعريفًا وتنكيرًا كما يحافظ على معانيه. =

ذكر الحافظ ابن رجب أن ظاهر حديث جابر أنه يقول ذلك في حال سماع النداء قبل فراغه، ويحتمل أنه يريد به حين يفرغ من سماعه. وذكر أن حديث عبدالله بن عمرو صريح في أنه يسأل الوسيلة بعد إجابة المؤذن والصلاة على رسول الله ﷺ. وذكر أن هذا هو الأظهر؛ فإنه يشرع قبل جميع الدعاء تقديم الثناء على الله والصلاة على رسوله، ثم يدعو بعد ذلك(١).

وقد سبق ذكر كلام العمراني في حديث جابر قبل قليل.

المطلب السابع
الصلاة على النبي ﷺ

عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا عليَّ، فإنه من صلى عليَّ صلاة صلى الله عليه بها عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة، لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلت له الشفاعة».

= وزيادة (والدرجة الرفيعة) قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير ٢/٥٨٩ (وليس في شيء من طرقه ذكر: الدرجة الرفيعة. وزاد الرافعي في المحرر، في آخره: يا أرحم الراحمين، وليست أيضًا في شيء من طرقه). وذكر السخاوي في المقاصد الحسنة ص (٢١٢) (٤٨٤) أنه لم يرها في شيء من الروايات. وزيادة (إنك لا تخلف الميعاد) رواها البيهقي في السنن الكبرى ١/٤١٠. وأنقل كلام الألباني عليها وعلى غيرها؛ لفائدته، قال في إرواء الغليل ١/٢٦١: (وهى شاذة لأنها لم ترد في جميع طرق الحديث عن علي بن عياش اللهم إلا في رواية الكشميني كذا وهو خطأ مطبعي، والصواب الكشميهني لصحيح البخاري خلافًا لغيره، فهي شاذة أيضًا لمخالفتها لروايات الآخرين للصحيح، وكأنه لذلك لم يلتفت إليها الحافظ، فلم يذكرها في الفتح على طريقته في جمع الزيادات من طرق الحديث، ويؤيد ذلك أنها لم تقع في أفعال العباد للبخاري والسند واحد.......

الثانية: في رواية البيهقي أيضًا: اللهم إني أسألك بحق هذه الدعوة. ولم ترد عند غيره، فهي شاذة أيضًا، والقول فيها كالقول في سابقتها.

الثالثة: وقع في نسخة من شرح المعاني: سيدنا محمد، وهى شاذة مدرجة ظاهرة الإدراج.

الرابعة: عند ابن السنى: والدرجة الرفيعة، وهى مدرجة أيضًا من بعض النساخ فقد علمت مما سبق أن الحديث عنده من طريق النسائي، وليست عنده ولا عند غيره، وقد صرح الحافظ في التلخيص... ثم السخاوى في المقاصد... أنها ليست في شيء من طرق الحديث). وراجع: تصحيح الدعاء ص (٣٨١-٣٨٣).

(١) راجع: فتح الباري ٥/ ٢٦٩-٢٧٠. وراجع: فتح الباري لابن حجر ٢/ ٩٤.

وقد ذكر ابن القيم أن من مواطن الصلاة على الرسول ﷺ بعد إجابة المؤذن وعند الإقامة(١).

المطلب الثامن
ما يؤثر من الدعاء عند أذان المغرب

عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: علمني رسول الله ﷺ أن أقول عند أذان المغرب: (اللهم إن هذا إقبال ليلك، وإدبار نهارك، وأصوات دعاتك، فاغفر لي)(٢).

ذكر الشافعية(٣)، والحنابلة(٤) أنه يستحب الدعاء بهذا عند أذان المغرب. وقال العمراني: "قال أصحابنا: وإن كان في أذان الصبح، قال: اللهم هذا إقبال نهارك، وإدبار ليلك، وأصوات دعاتك، فاغفر لي"(٥).

والأظهر عدم الدعاء بذلك؛ لعدم ثبوته عن الرسول ﷺ.

المطلب التاسع
خرافات إجابة الأذان والإقامة

هناك خرافات تفعل عند إجابة الأذان منها مسح العينين بباطن أنملتي السبابتين بعد تقبيلهما عند سماع قول المؤذن: أشهد أن محمدًا رسول الله

(١) راجع: جلاء الأفهام ص (٥٢٦).
(٢) رواه أبو داود ١/ ٤٠٣ (٥٣١) واللفظ له؛ والترمذي ٥/ ٥٤٣ (٣٥٨٩)، وقال: (هذا حديث غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه، وحفصة بنت أبي كثير لا نعرفها ولا أباها). وضعفة الألباني في ضعيف سنن أبي داود ص (٤٧) (٥٣٠).
(٣) راجع: البيان ٢/ ٨٣؛ والمجموع ٣/ ١١٦، ١١٧؛ وكفاية النبيه ٢/ ٤٣٠؛ والنجم الوهاج ٢/ ٦٦.
(٤) راجع: المغني ٢/ ٨٨؛ والشرح الكبير ٣/ ١٠٧؛ وشرح العمدة ٢/ ١٢٦ ١٢٧؛ وكشاف القناع ٢/ ٨٠.
(٥) البيان ٢/ ٨٣. وراجع: كفاية النبيه ٢/ ٤٣٠؛ والنجم الوهاج ٢/ ٦٦.

ونسبة فعل ذلك إلى أبي بكر رضي الله عنه وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم له، وأن من فعله حلت له شفاعته. وما رواه بعضهم في ذلك عن الخضر عليه السلام، وما ذكره بعضهم من رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام وأمره بذلك، أو ما ذكر من القصص مما حصل لبعضهم في ذلك، قال السخاوي: "ولا يصح في المرفوع من كل هذا شيء"(١). قال الشيخ عبدالعزيز ابن باز رحمه الله: "هذا لا أصل له، ولم نجد ما يدل عليه، لا أصل لمسح العين بأطراف السبابتين، هذا لا أصل له عند الأذان، بل هذا من البدع، والحديث الذي قلت فيه إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحث فيه أبا بكر على ذلك لا صحة له"(٢).

ومن ذلك ما نقله بعضهم من أنه يستحب أن يقال عند سماع الأولى من الشهادة: صلى الله عليك يا رسول الله، وعند الثانية منها: قرت عيني بك يا رسول الله، ثم يقول: اللهم متعني بالسمع والبصر بعد وضع ظفري الإبهامين على العينين، فإنه عليه السلام يكون قائدا له إلى الجنة(٣). فهذا أيضًا من الخرافات.

ومن المحدثات قول بعض الناس في آخر الأذان عند كلمة التهليل: (حقًّا لا إله إلا الله)(٤).

وكذلك قول بعضهم: حقًّا دائمًا وأبدًا لا إله إلا الله، أو صدقا وعدلا لا إله إلا الله، أو نعم لا إله إلا الله، وسواء قال ذلك في إجابة الأذان أو الإقامة؛ أولها أو آخرها(٥).

(١) المقاصد الحسنة ص (٣٨٤-٣٨٥) (١٠٢١).

(٢) فتاوى نور على الدرب لسماحة الشيخ عبدالعزيز ابن باز ٦/ ٤٢٠. وراجع: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٦/ ٩٧. وراجع أيضًا للاطلاع والاستزادة في المسألة: المقاصد الحسنة ص (٣٨٤-٣٨٥) (١٠٢١)؛ والمسائل الملقوطة من الكتب المبسوطة ص (٢٨٥)؛ والأسرار المرفوعة ص (٢١٠) (٨٢٩)؛ وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١/ ٤٧٩؛ وكشف الخفاء ٢/ ٢٦٩ ٢٧١ (٢٢٩٦)؛ وحاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٨؛ وفيض الباري ٢/ ٢١٢؛ وتصحيح الدعاء ص (٣٨١).

(٣) حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٨.

(٤) راجع: المسائل المهمة في الأذان والإقامة ص (١١٢)؛ وأحكام الأذان ص (٤٤٩).

(٥) راجع: تصحيح الدعاء ص (٣٩٥).

ومن المحدثات أيضًا إتيان المؤذن بالدعاء الوارد بعد الأذان بصوت مرتفع في مكبر الصوت[١].

ومما لا أصل له متابعة كثير من الناس للمؤذن في قوله في آخر الأذان: (لا إله إلا الله)[٢].

وكذلك مما لا أصل له قوله المجيب: (الله أعظم، والعزة لله)، أو غيرها من الألفاظ عند سماع تكبيرة الأذان[٣].

وكذلك ما يفعله بعضهم من الصلاة على الرسول ﷺ عند الشهادتين، فهذا لم يرد، والشارع راعاه بنفسه، فوضع الصلاة عقيب الأذان[٤].

ومن بدع الإقامة: الصمدية؛ وهي قراءة سورة الإخلاص قبل الإقامة، وقول: اللهم صل على محمد قبل الإقامة، وزيادة قول (سيدنا) عند قول المقيم: أشهد أن محمدًا رسول الله[٥].

والأصل في رد هذه البدع والخرافات ما ثبت عنه ﷺ قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[٦]، وغيره من الأحاديث.

(١) راجع: فتاوى ابن عثيمين ١٢/١٩٨.
(٢) راجع: المسائل المهمة في الأذان والإقامة ص (١٠٨).
(٣) راجع: تصحيح الدعاء ص (٣٨١)؛ والمسائل المهمة في الأذان والإقامة ص (١١٢)؛ وأحكام الأذان ص (٤٤٩). ومن الألفاظ قولهم: الله أكبر على كل من ظلمنا، أو الله أكبر على أولاد الحرام، أو الله أكبر على كل ظالم وظالمة، أو الله أكبر على كل من طغى وتجبر، أو أهلًا بذكر الله.
(٤) راجع: فيض الباري ٢/٢١٢. ولم يصرح بأنها بدعة.
(٥) راجع: تصحيح الدعاء ص (٣٩٤).
(٦) رواه البخاري ص (٦٥٩) (٢٦٩٧)؛ ومسلم ٣/١٣٤٣ (١٧١٨) واللفظ له، كلاهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

المبحث الثالث
المتابعة في ألفاظ الأذان

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول
منتهى المتابعة

اختلف العلماء على أربعة أقوال:

القول الأول: يتابعه في جميع الكلمات. وإليه ذهب الجمهور[١] الحنفية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]. ورواية عن مالك[٥]، وابن حزم[٦].

القول الثاني: يتابعه إلى آخر الشهادتين. وهو القول المشهور عن مالك[٧].

القول الثالث: يقول مثل ما يقول المؤذن، حتى يبلغ الحيعلتين فيبدلهما

(١) راجع: المجموع ٣/ ١١٩.
(٢) راجع: بدائع الصنائع ١/ ١٥٥؛ وفتح القدير ١/ ٢٤٨؛ والفتاوى الهندية ١/ ٥٧؛ والدر المختار وشرحه حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٣) راجع: الحاوي الكبير ٢/ ٥٢؛ ونهاية المطلب ٢/ ٥٥؛ والبيان ٢/ ٨١؛ والمجموع ٣/ ١١٩؛ وكفاية النبيه ٢/ ٤٣١، ٤٣٢.
(٤) راجع: المغني ٢/ ٨٥؛ والفروع ٢/ ٢٦؛ والمبدع ١/ ٢٩٠ ٢٩١؛ وكشاف القناع ٢/ ٧٤.
(٥) راجع: شرح التلقين ١/ ٤٤٦؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/ ١٢٢؛ والذخيرة ٢/ ٥٥؛ ومواهب الجليل ١/ ٤٤٢؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٣.
(٦) راجع: المحلى ٣/ ١٤٨.
(٧) راجع: المدونة الكبرى ١/ ٦٠؛ والبيان والتحصيل ١٧/ ٥٨٧؛ وشرح التلقين ١/ ٤٤٦؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/ ١٢٢؛ والذخيرة ٢/ ٥٤؛ ومواهب الجليل ١/ ٤٤٢؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٣؛ والشرح الصغير ١/ ٣٥٤.

بالحوقلة مرتين، على حسب ما يقول المؤذن، ثم لا يزيد على ذلك، وليس عليه أن يختم الأذان[1].

القول الرابع: يقول مثل ما يقول المؤذن في التشهد دون التكبير وسائر الأذان[2].

أدلة القول الأول:

١. قوله ﷺ: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول». وجه الاستدلال: أن كلمة «ما» من ألفاظ العموم، فيقول جميع ألفاظ الأذان[3].

٢. عن عبدالله بن عتبة عن عمته أم حبيبة بنت أبي سفيان قالت: كان النبي ﷺ إذا كان عندي فسمع الأذان يقول كما يقول حتى يسكت[4].

وجه الاستدلال ظاهر، وهو أن الرسول ﷺ يجيب الأذان كله بدلالة قولها: «حتى يسكت» أي المؤذن.

٣. عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أن رجلًا، قال: يا رسول الله إن المؤذنين يفضلوننا، فقال رسول الله ﷺ: «قل كما يقولون فإذا انتهيت فسل تعطه»[5].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ وجه الرجل أن يجيب الأذان جميعه؛ لأنه قال له «قل كما يقولون».

٤. عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر، فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: أشهد

(١) راجع: التمهيد ١٠/ ١٣٨.
(٢) راجع: التمهيد ١٠/ ١٣٩.
(٣) راجع: العدة ٢/ ١٨٩ بتصرف.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) رواه أبو داود ١/ ٤٠١ (٥٢٥) واللفظ له؛ والنسائي في السنن الكبرى ٩/ ٢٤ (٩٧٨٩). وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/ ١٥٧ (٥٢٤): (حسن صحيح).

أن لا إله إلا الله، قال: أشهد أن لا إله إلا الله، ثم قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، ثم قال: حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: حي على الفلاح، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: الله أكبر الله أكبر، قال: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: لا إله إلا الله، قال: لا إله إلا الله، من قلبه دخل الجنة»[١].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ ذكر أن المجيب يتابع المؤذن إلى آخر الأذان.

٥. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ بتَلَعات اليمن، فقام بلال ينادي، فلما سكت، قال رسول الله ﷺ: «من قال مثل ما قال هذا يقينًا دخل الجنة»[٢].

وجه الاستدلال: أن هذا الحديث يفيد بأن المجيب يتابع المؤذن في جميع الأذان بدلالة قوله «من قال مثل ما قال هذا» أي المؤذن، وقبله ذكر راوي الحديث؛ أبو هريرة أن بلالًا أذن، وأذان بلال معلوم، وقال: فلما سكت، قال الرسول ﷺ: «من قال......».

٦. عن علقمة بن وقاص أن معاوية سمع المؤذن قال: (الله أكبر الله أكبر، فقال معاوية: الله أكبر، الله أكبر، فقال المؤذن: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله. فقال معاوية: أشهد أن لا إله إلا الله، ثم أشهد أن لا إله إلا الله، فقال المؤذن: أشهد أن محمدًا رسول الله، أشهد أن محمدًا رسول الله، فقال معاوية: أشهد أن محمدًا رسول الله. أشهد أن محمدًا رسول الله. فقال المؤذن: حي على الصلاة، حي على الصلاة. فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله. فقال المؤذن: حي

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

على الفلاح، حي على الفلاح. فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله. فقال المؤذن: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله. فقال: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله. ثم قال: هكذا فعل رسول الله ﷺ)[(١)].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أجاب الأذان جميعه، ومعاوية الراوي له فعله أيضًا.

أدلة القول الثاني:

١. عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، قال: سمعت معاوية بن أبي سفيان، وهو جالس على المنبر، أذن المؤذن، قال: الله أكبر الله أكبر، قال معاوية: الله أكبر الله أكبر، قال: أشهد أن لا إله إلا الله، فقال معاوية: وأنا، فقال: أشهد أن محمدًا رسول الله، فقال معاوية: وأنا، فلما أن قضى التأذين، قال: يا أيها الناس، إني سمعت رسول الله ﷺ على هذا المجلس حين أذن المؤذن، يقول ما سمعتم مني من مقالتي[(٢)].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أجاب الأذان إلى الشهادتين، وهكذا فعل معاوية الراوي له فعله أيضًا.

٢. عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف قال: سمعت معاوية يقول: إذا كبر المؤذن اثنتين فكبر اثنتين، وإذا شهد أن لا إله إلا الله اثنتين، شهد اثنتين وإذا شهد أن محمدًا رسول الله، شهد اثنتين ثم التفت إليَّ فقال: هكذا سمعت النبي ﷺ يقول عند الأذان[(٣)].

وجه الاستدلال كسابقه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه البخاري ص (٢٢١) (٩١٤).

(٣) رواه أبو نعيم في الصلاة ص (١٦٠) (٢٠٠) واللفظ له؛ والنسائي في السنن الكبرى ٢/ ٢٥١ (١٦٥١)؛ وابن عبدالبر في التمهيد ١٠/ ١٣٩ من طريق أبي نعيم. وهذا أحد ألفاظ حديث معاوية ﷺ، ومن المعلوم أن حديث معاوية أخرجه البخاري.

٣. عن مُجمّع الأنصاري، أنه سمع أبا أمامة بن سهل بن حنيف، حين سمع المؤذن، كبر وتشهد بما تشهد به، ثم قال: هكذا حدثنا معاوية أنه: سمع رسول الله ﷺ يقول كما قال المؤذن، فإذا قال: أشهد أن محمدًا رسول الله قال: وأنا أشهد أن محمدًا رسول الله، ثم سكت(١).

وجه الاستدلال كسابقه، وهنا زيادة أنه سكت بعد إجابة الشهادة الثانية.

٤. وله لفظ آخر فعن مُجمّع قال: جلست إلى أبي أمامة بن سهل، فجاء المؤذن فقال: الله أكبر، الله أكبر، فقال أبو أمامة مثل ذلك، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، فقال أبو أمامة مثل ذلك، فقال: أشهد أن محمدًا رسول الله، فقال أبو أمامة مثل ذلك، ثم التفت إليَّ، فقال: هكذا حدثني معاوية عن رسول الله ﷺ(٢).

وجه الاستدلال به كالحديث الأول.

٥. عن أبي جعفر قال: كان النبي ﷺ إذا سمع المنادي يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، قال: وأنا وأنا، وإذا قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، قال: وأنا ثم سكت(٣).

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ يسكت بعد الشهادة الثانية.

٦. عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: كان رسول الله ﷺ إذا أذن المؤذن فقال: الله أكبر الله أكبر، قال النبي ﷺ: الله أكبر الله أكبر، فإذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله، قال النبي عليه السلام: أشهد أن لا إله إلا الله، فإذا قال: أشهد أن محمدًا رسول الله قال مثل ذلك حتى يسكت(٤).

(١) رواه عبدالرزاق في المصنف ١/ ٤٧٩ (١٨٤٥). وسنده جيد.
(٢) رواه ابن حبان ٤/ ٥٨٥ (١٦٨٨). وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم).
(٣) رواه أبو نعيم في الصلاة ص (١٦١) (٢٠١) واللفظ له؛ وعبدالرزاق ١/ ٤٧٧ ٤٧٨ (١٨٤١)؛ وابن أبي شيبة ٢/ ٣٨٢ (٢٣٧٦). قال ابن رجب في فتح الباري ٥/ ٢٥٣: (وهذا مرسل). وأبو جعفر هو الباقر رحمه الله.
(٤) رواه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال ٢/ ٤٩١. قال ابن عدي بعد أن أورد هذا الحديث وغيره في ترجمة الحكم بن ظهير: (وهذه الأحاديث عن عاصم وعن السدي التي ذكرتها كلها غير محفوظة). =

وجه الاستدلال كسابقه، وهنا زيادة أنه سكت بعد إجابة الشهادة الثانية.

٧. عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ما من مسلم يقول إذا سمع النداء بالصلاة، فكبر المنادي فيكبر، ويشهد أن لا إله إلا الله فيشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، فيشهد على ذلك، ويقول: اللهم أعط محمدًا الوسيلة، واجعل في العليين درجته، وفي المصطفين تحيته، وفي المقربين ذكره. إلا وجبت له الشفاعة مني يوم القيامة»[١].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ جعل متابعة الأذان إلى نهاية الشهادتين بدلالة أنه أعقبه بدعاء الوسيلة له.

٨. أن السامع يجيب الأذان إلى الشهادتين؛ لأنه ثناء على الله، وما عداه دعاء للصلاة والسامع ليس بداعٍ إليها[٢].

أدلة القول الثالث:

١. عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف الأنصاري قال: سمعت معاوية بن أبي سفيان يقول: إذا أذن المؤذن مثل قوله، وإذا قال: حي على الصلاة قال: لا حول ولا قوة إلا بالله[٣].

وجه الاستدلال: أن الصحابي أجاب الأذان إلى الحيعلة.

٢. عن عيسى بن طلحة، أنه سمع معاوية يومًا، فقال مثله، إلى قوله: وأشهد أن محمدًا رسول الله. قال يحيى: وحدثني بعض إخواننا، أنه

= وقد صدر ابن عدي ترجمة الحكم بذكر العلماء المضعفين له. قال ابن رجب في فتح الباري ٥/ ٢٥٣ عن هذا الحديث: (ذكره أبو بكر الأثرم، وقال: هو حديث واه. يشير إلى أن الحكم بن ظهير ضعيف جدًا).

(١) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ١/ ١٤٥ (٨٩٤)؛ وابن السني في عمل اليوم والليلة ص (٥٠) (٩٩). وقال العيني في نخب الأفكار ٣/ ١٢٢ متكلمًا عليه: (وأبو عمر البزار، اسمه حفص بن سليمان الأسدي، ويعرف بحفيص، ضعيف جدًا حتى كذبه بعضهم، ولكن كان ثبتًا في القراءة).

(٢) راجع: الذخيرة ٢/ ٥٤.

(٣) رواه ابن عبدالبر في التمهيد ١٠/ ١٣٨.

قال: لما قال: حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، وقال: هكذا سمعنا نبيكم ﷺ يقول[(١)].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أجاب الأذان إلى الحيعلة، وفعله معاوية الراوي عنه أيضًا.

٣. عن معاوية رضي الله عنه أن النبي ﷺ سمع المؤذن، فقال كما قال حتى قال: حي على الصلاة، فقال: (لا حول ولا قوة إلا بالله)[(٢)].

وجه الاستدلال كسابقه.

أدلة القول الرابع:

١. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن يتشهد، فقولوا كما يقول»[(٣)].

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أمر سامع الأذان بإجابة التشهد.

٢. عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «من قال حين يسمع المؤذن وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، رضيت بالله ربًّا وبمحمد رسولًا وبالإسلام دينًا، غفر الله له»[(٤)].

وجه الاستدلال: أن الشارع رتب الثواب لمن أجاب المؤذن في التشهد.

٣. عن عبدالله بن رُبَيِّعة السلمي، قال: كان النبي ﷺ في سفر، فسمع

(١) رواه البخاري ص (١٥٦) (٦١٢ ٦١٣).

(٢) رواه الطبراني في المعجم الأوسط ٨/ ١٩٠ (٨٣٦٤)، وقال: (لم يرو هذا الحديث عن عمرو إلا ابن عيينة، تفرد به أحمد بن ثابت). وشيخ الطبراني فيه موسى بن زكريا هو التستري، قال الذهبي في ميزان الاعتدال ٤/ ٢٠٥ (٨٨٦٤): (تكلم فيه الدارقطني، وحكى الحاكم عن الدارقطني أنه متروك).

(٣) رواه النسائي في السنن الكبرى ٩/ ٢٠ (٩٧٧٨)؛ والطبراني في الدعاء ٢/ ١٠٠٦ (٤٤٨) واللفظ له؛ وابن عبدالبر في التمهيد ١٠/ ١٤٠. قال النسائي بعد أن ذكر مخالفة مالك بن أنس لعبدالرحمن بن إسحاق: (الصواب حديث مالك، وحديث عبدالرحمن بن إسحاق خطأ، وعبدالرحمن هذا يقال له: عباد بن إسحاق، وهو لا بأس به). وحديث مالك ليس فيه التشهد.

(٤) سبق تخريجه.

مؤذنًا يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، فقال النبي ﷺ: «أشهد أن لا إله إلا الله، قال: أشهد أن محمدًا رسول الله، قال النبي ﷺ: أشهد أني محمد رسول الله، فقال النبي ﷺ: تجدونه راعي غنم، أو عازبًا عن أهله. فلما هبط الوادي، قال: مر على سخلة منبوذة، فقال: أترون هذه هينة على أهلها، للدنيا أهون على الله من هذه على أهلها»(1).

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أجاب الشهادتين فقط.

الترجيح:

الراجح هو القول الأول، لصحة دليله وظهوره، وأما الأدلة الأخرى، فما صح منها فإن دلالته قاصرة؛ وذلك لورود الأحاديث الأخرى بأن متابعة المؤذن تكون إلى نهاية الأذان، فدل هذا على أنها مختصرة، والله أعلم.

المطلب الثاني
اختصار الألفاظ

وردت عدة أحاديث تدل بمضمونها على المجيب لا يلزمه أن يحكي لفظ الشهادة بكماله، بل يسوغ له أن يقول: وأنا، فمنها:

١. عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان إذا سمع المؤذن يتشهد، قال: «وأنا، وأنا»(2).

قال الصنعاني: "قال الطيبي: إنه عطف على قول المؤذن أشهد على

(1) رواه أحمد ٣١/ ٢٩٨ (١٨٩٦٤) واللفظ له؛ والنسائي في السنن الكبرى ٢/ ٢٤٦ (١٦٤١). وذكر محققو المسند: أن الظاهر أن عبدالله بن رُبَيِّعة تابعي وبقية رجاله ثقات. وراجع في ضبطه والخلاف فيه: تقريب التهذيب ص (٣٠٢) (٣٣١١).

(2) رواه أبو داود ١/ ٤٠١ (٥٢٧)؛ وابن حبان في صحيحه ٤/ ٥٨٠ (١٦٨٣). وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/ ١٥٨ (٥٢٦). وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم).

تقدير العامل في الإيجاب، أي وأنا أشهد كما تشهد، والتكرير في أنا راجع إلى الشهادتين، وظاهره أنه يكفي ذلك من الإجابة، وبوب عليه ابن حبان[(١)] بأن[(٢)] إباحة الاقتصار عند سماع الأذان على أنا وأنا، قلت: ويحتمل أنه كان يقول عند كل شهادة وأنا، فيقولها أربع مرات فاقتصر الراوي لقرينة السياق"[(٣)].

وقال المناوي: (أي يقول عند شهادة أن لا إله إلا الله وأنا، وعند أشهد أن محمدًا رسول الله وأنا)[(٤)].

٢. عن عيسى بن طلحة، قال: كنا عند معاوية إذ سمع المنادي يقول: الله أكبر، الله أكبر، فقال معاوية: الله أكبر، الله أكبر، فلما قال: أشهد أن لا إله إلا الله، قال معاوية: وأنا أشهد، فلما قال: أشهد أن محمدًا رسول الله ﷺ، قال: وأنا أشهد، ثم قال معاوية: هكذا سمعت رسول الله ﷺ يقول[(٥)].

المطلب الثالث
المتابعة في الترجيع

الترجيع هو: أن يذكر الشهادتين مرتين يخفض بذلك صوته، ثم يعيدهما رافعًا بهما صوته[(٦)].

---

(١) كذا في النسخة، وكذلك في فيض القدير، وابن حبان في صحيحه بوب على الحديث بـ: ذكر ما يقول المرء عند سماع الأذان بالصلاة، والذي يظهر لي أنه أبو الشيخ عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيَّان الأصبهاني (ت ٣٦٩هـ)، قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٢٧٨/١٦: (لأبي الشيخ كتاب......، كتاب السنن في عدة مجلدات، وقع لنا منه كتاب الأذان). والذي يظهر أنه كان في الكتابة ابن حيان بالياء فسقطت النقطة وصارت ابن حبان، والله أعلم.

(٢) كذا في النسخة.

(٣) التنوير شرح الجامع الصغير ٨/ ٤١٥.

(٤) فيض القدير ٥/ ١٤٣.

(٥) رواه ابن حبان ٤/ ٥٨٠، ٥٨١ (١٦٨٤). وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط البخاري).

(٦) المغني ٢/ ٥٦. وراجع: عقد الجواهر الثمينة ١/ ١١٧؛ والمجموع ٣/ ٩١؛ والبحر الرائق ١/ ٢٦٩.

الترجيع في الأذان ورد عن النبي ﷺ في حديث أبي محذورة رضي الله عنه[١] فأخذ به المالكية[٢]، والشافعية[٣]. فإذا كان المؤذن على هذا الرأي، فهل يجيب السامع ترجيع المؤذن؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: الاكتفاء بالحكاية أول مرة. وهو مذهب مالك[٤].

القول الثاني: يكرر سامع اللفظ أيضًا. وبه قال الداودي من المالكية[٥]، وغيره[٦].

أدلة القول الأول:

١. إن المثلية حصلت بقوله ﷺ: «مثل ما يقول» بالتشهد الأول[٧].

٢. إن المؤذن إنما أعاد ذكر الشهادتين؛ ليرفع صوته مبالغًا في الإسماع، والسامع غير محتاج إلى ذلك فلم يكن عليه تكرير اللفظ[٨].

أدلة القول الثاني:

عموم الحديث[٩].

١. لقوله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول». والترجيع مما يقول ولم يقل فقولوا مثل ما تسمعون[١٠].

(١) رواه مسلم ١/٢٨٧ (٣٧٩).
(٢) راجع: شرح التلقين ١/٤٣٤؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/١١٧؛ والذخيرة ٢/ ٤٤؛ وشرح الخرشي ١/٢٢٩.
(٣) راجع: نهاية المطلب ٢/ ٤١؛ والبيان ٢/ ٦٣؛ والمجموع ٣/ ٩١؛ والنجم الوهاج ٢/٥٠.
(٤) راجع: النوادر والزيادات ١/ ١٦٦؛ وشرح التلقين ١/ ٤٤٥؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/ ١٢٢؛ والذخيرة ٢/٥٤؛ ومواهب الجليل ١/ ٤٤٥؛ والشرح الصغير ١/ ٣٥٥.
(٥) راجع: شرح التلقين ١/ ٤٤٥؛ وعقد الجواهر الثمينة ١/ ١٢٢؛ والذخيرة ٢/٥٤؛ ومواهب الجليل ١/٤٤٥.
(٦) راجع: طبقات الشافعية الكبرى ١٠/٣٨٩؛ والإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٢/٤٧٣. وقيد ابن الملقن الاستحباب بسماعه.
(٧) راجع: شرح الخرشي ١/ ٢٣٤.
(٨) راجع: شرح التلقين ١/ ٤٤٥؛ والذخيرة ٢/٥٤.
(٩) راجع: شرح التلقين ١/ ٤٤٥؛ والذخيرة ٢/٥٤.
(١٠) راجع: المجموع للنووي ٣/ ١٢٠؛ وتحفة المحتاج ١/ ٤٨٠.

الترجيح: الأظهر هو القول الثاني؛ لدلالة الحديث (فقولوا مثل ما يقول)، والتعليلات لا تعارض به النص، ولا يسلم بأن المثلية حصلت بالتشهد الأول بل بكل ما قاله المؤذن، والله أعلم.

المطلب الرابع
إذا لم يسمع التشهد الأول، هل يحكي؟

ذكر المالكية أنه إذا لم يسمع التشهد الأول في الأذان، فإنه يحكي الترجيع[١].

المطلب الخامس
إذا ترك المؤذن الترجيع، هل يأتي به الحاكي؟

ذكر بعض الشافعية أن المؤذن إن ترك الترجيع فإن السامع لا يبعد أن يأتي به مثل إجابته في غيره من ألفاظ الأذان[٢]. والذي يظهر أنه لا يأتي به؛ لأن الأذان مع عدم الترجيع مشروع مثل أذان بلال بن رباح رضي الله عنه.

المطلب السادس
إذا سمع الترجيع ومذهبه عدم الترجيع، فهل يجيب؟

ذكر ابن عابدين أنه محل تردد، وذكر أن بعضهم قال: إنه لا يجيب الزيادة كما لو زاد في الأذان تكبيرًا. ونظر ابن عابدين قياسه؛ لأن الزيادة

(١) راجع: مواهب الجليل ١/ ٤٤٥؛ وشرح الخرشي ١/ ٢٣٤؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢.
(٢) راجع: حاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج ١/ ٤٨٠-٤٨١.

في التكبير لا قائل بها بخلاف الترجيع فإنه مجتهد فيه(١). وما نظر به ابن عابدين هذا القياس صحيح، والترجيع مشروع؛ لأنه ثبت عن النبي ﷺ من حديث أبي محذورة رضي الله عنه.

المطلب السابع
إذا كبر المؤذن أربعًا، فهل يحكي الجميع أو الأولين؟

ذكر بعض المالكية أن المؤذن إذا كبر أربعًا فإن السامع يحكي في التكبيرتين الأولتين(٢)، وعلل ذلك بأنه إذا لم يحك السامع المؤذن في الترجيع مع أنه مشروع فأحرى في التكبير الذي يرى أنه غير مطلوب(٣). وهذا غير صحيح؛ لأن التكبير أربعًا مشروع، وهو أذان بلال رضي الله عنه، وذهب إليه طائفة من العلماء(٤).

(١) راجع: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٩٧.
(٢) راجع: مواهب الجليل ١/ ٤٤٥؛ ومنح الجليل ١/ ٢٠٢.
(٣) راجع: مواهب الجليل ١/ ٤٤٥.
(٤) راجع: المغني ٢/ ٥٦؛ والمجموع ٣/ ٩٣.

الخاتمة

وبعد هذه الجولة في بحث المسائل توصلت إلى النتائج التالية:

١. الراجح هو استحباب إجابة الأذان.

٢. الراجح عدم إجابة الإقامة.

٣. إذا كان الأذان محرمًا أو مكروهًا فإنه يجيب إذا كان اللحن خفيًّا أو كان ملحنًا.

٤. الأشبه عدم إجابة أذان الولادة وتغول الغيلان.

٥. إجابة الأذان المنقول على الهواء إذا كان وقت الصلاة قد حان في بلده.

٦. عدم إجابة الأذان المسجل.

٧. الراجح عدم إجابة المؤذن نفسه.

٨. إذا سمع مؤذنًا بعد مؤذن، فالسنية مختصة بالأول، وأصل الفضيلة غير مختص.

٩. الأشبه عدم إجابة المؤذن إذا لم يسمع الأذان لبعد أو صمم، أو سمعه بصوت لم يفهمه.

١٠.الأقرب إجابة السامع لما سمعه من الأذان فقط.

١١.استحباب متابعة الجنب والحائض للأذان على الأصح.

١٢.كراهة متابعة المصلي للأذان على الأصح.

١٣.الراجح عدم إجابة المتخلي للأذان.

١٤.جواز متابعة الطائف للأذان.

١٥.النساء يجبن الأذان.

١٦.الأظهر عدم قضاء الإجابة.

١٧.الأقرب إجابة الأذان إذا دخل المسجد والمؤذن يشرع في الأذان، ثم يصلي تحية المسجد.

١٨.الراجح صلاة تحية المسجد يوم الجمعة عند شروع المؤذن في الأذان.

١٩.عند تعارض دعاء ذكر الوضوء وإجابة الأذان يبدأ بدعاء ذكر الوضوء.

٢٠.يتابع المجيب المؤذن في صيغ الأذان عدا الحيعلتين فيبدلهما بالحوقلتين على الأصح.

٢١.الأظهر أنه يجاب التثويب (الصلاة خير من النوم) بمثله.

٢٢.الأظهر في قوله (رضيت بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد رسولًا) أن يقال عند الشهادتين.

٢٣.الأظهر عدم إجابة قول المؤذن (الصلاة جامعة).

٢٤.الأشبه إجابة قول المؤذن (ألا صلوا في رحالكم) بالحوقلة.

٢٥.الأظهر في دعاء الوسيلة أنه يقال بعد الفراغ من الأذان.

٢٦. التحذير من البدع وخرافات إجابة الأذان والإقامة.

٢٧. الصحيح أن المجيب يتابع المؤذن إلى نهاية الأذان.

٢٨. يجوز اقتصار المجيب عند كل شهادة على قوله (وأنا).

٢٩. الأشبه متابعة المؤذن إذا كان يرجع في الأذان.

٣٠. الراجح عدم الإتيان بالترجيع إذا تركه المؤذن.

٣١. إذا سمع المجيب الترجيع ومذهبه عدمه، فالراجح الإتيان به.

٣٢. الراجح أن السامع يكبر أربعًا في الإجابة إذا كبر المؤذن أربعًا.

وأوصي بدراسة التالي:

١. دراسة وتخريج الأحاديث المتعلقة بإجابة الأذان.

٢. تخريج حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما في إجابة الأذان تخريجًا موسعًا؛ بجمع طرقه وألفاظه، وتحرير الكلام فيه، وقد قال ابن عبدالبر في التمهيد ١٣٩/١٠: (حديث معاوية في هذا الباب مضطرب الألفاظ).

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الابتهاج في شرح المنهاج، للعلامة تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦هـ)، من أول كتاب الصلاة إلى نهاية باب صلاة النفل (دراسة وتحقيقًا)، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بجامعة أم القرى، إعداد/ عبدالمجيد بن محمد السبيل، العام: ١٤٣١هـ. (موقع الجامعة).

٣. أحكام الأذان والنداء والإقامة، للشيخ سامي بن فراج الحازمي، دار ابن الجوزي الدمام، ط الثالثة ١٤٣٣هـ.

٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي بيروت، دمشق، ط الأولى ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٥. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، للعلامة علي بن محمد القاري (ت ١٠١٤هـ)، تحقيق/ أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٦. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، للعلامة عمر بن علي (ابن الملقن الشافعي) (ت ٨٠٤هـ)، حققه وضبط نصه.... وعلق عليه/ عبدالعزيز ابن أحمد المشيقح، دار العاصمة الرياض، ط الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٧. إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ)، تحقيق/ الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء المنصورة، دار الندوة العالمية الرياض، ط الثانية ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للعلامة علاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥ هـ)، صححه وحققه/ محمد حامد الفقي، ط الأولى ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

٩. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للعلامة زين الدين ابن نجيم (ت ٩٧٠ هـ)، دار المعرفة بيروت، ط الثانية.
١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، ط الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
١١. بدائع الفوائد، للإمام ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق/ علي ابن محمد العمران، دار عالم الفوائد مكة، ط الثانية ١٤٢٧هـ.
١٢. البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعلامة يحيى بن أبي الخير العمراني (٥٥٨هـ)، اعتنى به قاسم النوري، دار المنهاج بيروت، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
١٣. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لابن رشد (ت٥٢٠هـ)، حقق الجزء السابع عشر/ الأستاذ محمد العرايشي والأستاذ أحمد الحبابي، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط الثانية ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
١٤. تصحيح الدعاء، للشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد (ت ١٤٢٩هـ)، دار العاصمة الرياض، ط الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
١٥. التعليق على صحيح مسلم، للشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، مكتبة الرشد بالرياض بإشراف مؤسسة الشيخ محمد ابن صالح العثيمين الخيرية بعنيزة، ط الأولى ١٤٣٥هـ.
١٦. تقريب التهذيب، للحافظ شهاب الدين ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، قدم له دراسة وافية وقابله بأصل مؤلفه مقابلة دقيقة/ محمد عوّامة، دار الرشيد حلب، ط الثالثة ١٤١١هـ-١٩٩١م.
١٧. تقرير القواعد وتحرير الفوائد، للحافظ ابن رجب (ت ٧٩٥هـ)، ضبط نصه وعلق عليه ووثق نصوصه وخرج أحاديثه وآثاره/ مشهور ابن حسن آل سلمان، دار ابن عفان الخبر، ط الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٨. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للعلامة جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)، تحقيق/ الدكتور محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الثالثة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

١٩. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر (ت ٤٦٣هـ)، حقق الجزء العاشر/ سعيد أعراب، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٢٠. التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز (التلخيص الحبير)، للحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، دراسة وتحقيق/ الدكتور محمد الثاني، أضواء السلف الرياض، ط الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٢١. التنوير شرح الجامع الصغير، للعلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ١١٨٢هـ)، دراسة وتحقيق/ د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، ط الأولى ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٢٢. الجامع الكبير، للإمام محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه/ الدكتور بشار عواد، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط الأولى ١٩٩٦م.

٢٣. جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام، لابن القيم (ت ٧٥١هـ)، قرأه وضبط نصه وعلق عليه وخرّج أحاديثه/ مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي الدمام، ط الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٢٤. حاشية الروض المربع، جمع الشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم (ت ١٣٩٢هـ)، ط الأولى ١٣٩٧هـ.

٢٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للشيخ محمد عرفة الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية.

٢٦. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، للعلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)،

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الثانية ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.

٢٧. الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق وتعليق علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٢٨. حواشي تحفة المحتاج، وهما حاشيتا ابن قاسم العبادي والشرواني، ومعه تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ)، مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٢٩. الدعوات الكبير، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، القسم الأول، تحقيق/ بدر بن عبدالله البدر، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق الكويت، ط الأولى ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٣٠. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، حقق الجزء الثاني/ سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط الأولى ١٩٩٤م.

٣١. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي (ت ٦٧٦هـ)، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، دمشق، ط الثانية ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٣٢. زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ه)، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه/ شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، مكتبة المنار الإسلامية الكويت، ط السادسة والعشرون ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٣٣. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف الرياض، ط الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٣٤. سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه/ محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

٣٥. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، حققه وقابله/ محمد عوّامة، دار القبلة جدة، مؤسسة الريان بيروت، المكتبة المكية مكة، ط الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٣٦. سنن الدارقطني، للحافظ علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه/ شعيب الأرناؤوط وحسن شلبي وعبداللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٣٧. السنن الكبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، دار المعرفة بيروت.

٣٨. السنن الكبرى، للإمام أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، أشرف عليه/ شعيب الأرناؤوط، حققه وخرّج أحاديثه/ حسن شلبي بمساعدة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٣٩. سنن النسائي، للإمام أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، ومعه شرح السيوطي وحاشية السندي، حققه ورقمه ووضع فهارسه/ مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة بيروت، ط الثانية ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٤٠. سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، حقق الجزء السادس عشر/ أكرم البوشي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط السادسة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٤١. شرح التلقين، للعلامة محمد بن علي المازري (ت ٥٣٦هـ)، تحقيق/ الشيخ محمد المختار السلامي، دار الغرب بيروت، ط الأولى ١٩٩٧م.

٤٢. شرح الخرشي على مختصر خليل، للعلامة محمد الخرشي (ت

١١٠١هـ)، ومعه حاشية العدوي عليه، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط الثانية ١٣١٧هـ.

٤٣. شرح العمدة، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت ٥٧٢٨)، حقق المجلد الثاني/ محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد مكة المكرمة، ط الأولى ١٤٣٦هـ.

٤٤. الشرح الممتع على زاد المستقنع، للشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين (١٤٢١هـ)، دار ابن الجوزي بالدمام بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية بعنيزة، ط الأولى ١٤٢٢هـ.

٤٥. شرح فتح القدير[1]، لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي (ابن الهمام) (ت ٨٦١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الأولى ١٣٨٩هـ-١٩٧٠م.

٤٦. شرح معاني الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ)، حققه وقدم له وعلق عليه/ محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب بيروت، ط الأولى ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٤٧. شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، للشيخ منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، تحقيق/ الدكتور عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٤٨. شرح منح الجليل[2] على مختصر العلامة خليل، للشيخ محمد عليش (ت ٥)، دار الفكر بيروت، ط الأولى ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٤٩. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه/ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الثانية ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

(١) كذا طبع، والشرح اسمه (فتح القدير) وليس هو شرحًا لفتح القدير، كما أن سنة وفاة المؤلف طبعت سنة (٦٨١هـ) وهو خطأ، وقد صححتها.

(٢) كذا طبع، والشرح اسمه (منح الجليل) وليس هو شرحًا لمنح الجليل.

٥٠. صحيح ابن خزيمة، للإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت ٣١١هـ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له/ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، دمشق، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٥١. صحيح البخاري، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، دار ابن كثير دمشق، وبيروت، ط الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٥٢. صحيح سنن أبي داود، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف الرياض، ط الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٥٣. صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١ هـ)، وقف على طبعه وتحقيق نصوصه وتصحيحه وترقيمه/ محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
٥٤. ضعيف الجامع الصغير وزياداته، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، أشرف على طبعه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، دمشق، ط الثالثة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٥٥. ضعيف سنن أبي داود، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف الرياض، ط الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٥٦. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق/ الدكتور محمود الطناحي والدكتور عبدالفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر مصر، ط الثانية ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٥٧. الطبقات الكبرى، لابن سعد (ت ٢٣٠هـ)، دار بيروت بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٥٨. العدة (حاشية العلامة محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، حققه وعلق عليه/ علي بن محمد الهندي، قدم له وأخرجه وصححه/ محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية القاهرة، ط الثانية ١٤٠٩هـ.

٥٩. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لجلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس (ت ٦١٦هـ)، تحقيق د. محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٦٠. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعلامة بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ).

٦١. عمل اليوم والليلة، للحافظ أبي بكر أحمد بن محمد الدينوري (ابن السني) (ت ٣٦٤هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه/ بشير محمد عيون، الناشر: مكتبة دار البيان دمشق، ط الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٦٢. الفتاوى الكبرى الفقهية، لابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ)، دار صادر بيروت.

٦٣. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب/ أحمد بن عبد الرزاق الدويش، طبع ونشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء الرياض، ط الأولى ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٦٤. الفتاوى الموصلية، للعلامة عز الدين ابن عبد السلام (ت ٦٦٠ه)، تحقيق/ إياد خالد الطباع، دار الفكر بدمشق، الإعادة الثانية ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٦٥. الفتاوى الهندية، للعلامة نظام وجماعة من علماء الهند، دار المعرفة بيروت، ط الثالثة ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.

٦٦. فتاوى نور على الدرب لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رحمه الله (١٤٢٠هـ)، ترتيب وإشراف/ الدكتور محمد بن سعد الشويعر، طبع ونشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء الرياض، ط الأولى ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٦٧. فتاوى نور على الدرب لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية عنيزة، ط الثانية ١٤٣٤هـ.

٦٨. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ (ت ١٣٨٩هـ)، جمع وترتيب وتحقيق/ محمد بن عبدالرحمن ابن قاسم، ط الثانية.

٦٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه/ محمد فؤاد عبدالباقي، قرأ أصله تصحيحًا وتحقيقًا وأشرف على مقابلة نسخه المطبوعة والمخطوطة/ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، مكتبة الرياض الحديثة الرياض.

٧٠. الفروع، لشمس الدين ابن مفلح (ت ٧٦٣هـ)، تحقيق/ الدكتور عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ودار المؤيد الرياض، ط الأولى ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

٧١. فيض الباري على صحيح البخاري، من أمالي الشيخ محمد أنور الكشميري (ت ١٣٥٢هـ)، جمع الأمالي وحررها مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري/ الأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٧٢. فيض القدير شرح الجامع الصغير، للعلامة عبدالرؤوف المناوي (ت ١٠٣١هـ)، دار المعرفة بيروت.

٧٣. القاموس المحيط، للعلامة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق/ مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الثانية ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٧٤. الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام الحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ)، تحقيق وتعليق/ عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٥. كتاب التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز، المشهور بـ (التلخيص الحبير)، للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، دراسة وتحقيق/ الدكتور محمد الثاني بن عمر، أضواء

السلف الرياض، ط الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٧٦. كتاب الدعاء، للحافظ الإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، دراسة وتحقيق وتخريج/ الدكتور محمد سعيد البخاري، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٧٧. كتاب الصلاة، لأبي نُعيم الفضل بن دُكَيْن (ت ٢١٩هـ)، تحقيق/ صلاح بن عايض الشلاحي، مكتبة الغرباء الأثرية المدينة النبوية، ط الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٧٨. كتاب الضعفاء، لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق/ حمدي بن عبدالمجيد السلفي، دار الصميعي، الرياض، ط الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٧٩. كتاب تاريخ المدينة المنورة، لأبي زيد عمر بن شبّة النميري (ت ٢٦٢هـ)، حققه/ فهيم شلتوت.

٨٠. كتاب جمل من أنساب الأشراف، لأحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩هـ)، حققه وقدم له/ الدكتور سهيل زكّار والدكتور رياض زركلي، دار الفكر بيروت، ط الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٨١. كتاب عمل اليوم والليلة، للحافظ أبي بكر ابن السني (ت ٣٦٤هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه/ بشير محمد عيون، الناشر مكتبة دار البيان، ط الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٨٢. كشاف القناع عن الإقناع، للعلامة منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، تحقيق وتخريج وتوثيق/ لجنة متخصصة في وزارة العدل، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٨٣. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢هـ)، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه/ أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الرابعة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٨٤. كشف المشكل من حديث الصحيحين، للعلامة أبي الفرج ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق/ الدكتور علي البواب، دار الوطن الرياض، ط الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٨٥. كفاية النبيه شرح التنبيه، للفقيه نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة (ت ٧١٠هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق/ الأستاذ الدكتور مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى ٢٠٠٩م.

٨٦. لسان الميزان، للحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، اعتنى به/ الشيخ عبدالفتاح أبو غدة، اعتنى بإخراجه وطباعته/ سلمان عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٨٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، دار الكتاب العربي بيروت، ط الثالثة ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٨٨. المجموع شرح المهذب، للنووي (ت ٦٧٦هـ)، ط دار الفكر.

٨٩. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب/ فهد بن ناصر السليمان، دار الثريا، الرياض، ط الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٩٠. المحلى، للعلامة أبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٩١. المدونة الكبرى، رواية سحنون (ت ٢٤٠هـ) عن ابن القاسم عن الإمام مالك، دار صادر مصورة عن مطبعة السعادة.

٩٢. المسالك في شرح موطأ مالك، للقاضي أبي بكر ابن العربي (ت ٥٤٣هـ)، قرأه وعلق عليه/ محمد السليماني وعائشة السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٩٣. المسائل الملقوطة من الكتب المبسوطة، للفقيه محمد بن إبراهيم

ابن فرحون (ت ٨١٤ هـ)، اعتنى به وصححه/ جلال علي القذافي الجهاني، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٩٤. المسائل المهمة في الأذان والإقامة، للشيخ عبدالعزيز بن مرزوق الطريفي، مكتبة دار المنهاج الرياض، ط الأولى ١٤٢٨هـ.

٩٥. المستدرك على الصحيحين للحافظ الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دار المعرفة بيروت.

٩٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، المشرف على تحقيقها وتخريج نصوصها والتعليق عليها الشيخ المحدث/ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الأولى ١٤١٦هـ-١٩٩٥م. مع ملاحظة أن طبعات المسند تختلف بحسب الأجزاء.

٩٧. مسند الدارمي المعروف بـ(سنن الدارمي)، للإمام عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق/ حسين سليم الداراني، دار المغني، الرياض، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٩٨. المصنف، لأبي بكر بن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ)، حققه وقوّم نصوصه وخرّج أحاديثه/ محمد عوّامة، دار القبلة جدة، ومؤسسة علوم القرآن دمشق، ط الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٩٩. المصنف، للحافظ عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ)، تحقيق/ المحدث حبيب الرحمن الأعظمي، توزيع/ المكتب الإسلامي بيروت، ط الثانية ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

١٠٠. المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه/ حمدي السلفي، الناشر: مكتبة ابن تيمية القاهرة.

١٠١. المغني، لموفق الدين عبدالله بن أحمد ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق/ الدكتور عبدالله التركي، والدكتور عبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب الرياض، ط الثالثة ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

١٠٢. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، للحافظ شمس الدين السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، صححه وعلق حواشيه/ عبدالله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

١٠٣. المهمات في شرح الروضة والرافعي، للعلامة جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي (ت ٧٧٢هـ)، اعتنى به/ أبو الفضل الدمياطي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

١٠٤. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للعلامة محمد بن محمد الحطاب (ت ٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط الثانية ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.

١٠٥. الموطأ، للإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه/ الدكتور بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الثانية ١٤١٧هـ- ١٩٩٧ م.

١٠٦. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق/ علي البجاوي، دار الفكر، بيروت.

١٠٧. النجم الوهاج في شرح المنهاج، للعلامة كمال الدين محمد بن موسى الدميري (ت ٨٠٨هـ)، عني به/ أحمد جاسم المحمد وزملاؤه، دار المنهاج جدة، ط الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤ م.

١٠٨. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، للعلامة بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، حققه وضبط نصه/ أبو تميم ياسر ابن إبراهيم، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط الأولى ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

١٠٩. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لأبي العباس أحمد بن حمزة الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، ومعه حاشية عليه للشبراملسي (ت ١٠٨٧هـ)، دار الفكر بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

١١٠. نهاية المطلب في دراية المطلب، لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني (ت٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهارسه/ أ.د. عبدالعظيم الديب، دار المنهاج جدة، ط الأولى ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

١١١. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ)، حقق الجزء الأول/ الدكتور عبدالفتاح الحلو، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى ١٩٩٩م.

فهرس المحتويات

تغير الأحكام والفتاوى بتغير العرف والعوائد

إعداد:
أ. د. سفيان ناول
عضو المجلس العلمي في المغرب

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد،

من المعلوم من الدين بالضرورة أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"(١). ومما يحصّل هذه المصالح ويؤمِّن المنافع العامة، والمقاصد الرئيسية، التي جاءت بها الشريعة الغراء؛ مراعاة العرف والعادة لاحتياج الناس إليهما، على اعتبار أنهما لب حياتهم العملية، وإليهما يرجع التحاكم في كثير من المعاملات... ولقد تأملت في كتب النوازل والفتاوى، فوجدت جزءًا كبيرًا من مسائلها يُحيلها أربابها إلى العادة والعرف وواقع الناس؛ فبنوا مسائلهم على عرفهم، الذي عاصروه وعايشوه، ودوِّنت في كتب الفقه بناء على ذلك...ثم تغيرت الأحوال، وتبدلت الأعراف، ونحن لا نزال نتدارس أعرافهم وعاداتهم في تطبيقاتها الفقهية المختلفة.

لقد كان العرف موضع اهتمام بالغ لدى الفقهاء والأصوليين -وحتى علماء الاجتماع وواضعي الأنظمة-، فعلماء الأصول أفردوه بالبحث بحثًا

(١) مجموع الفتاوى/ لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (٢٦٥/١) (١٣٦/٣٠، ١٩٣،٢٣٤)، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد- السعودية.

أصوليًّا نظريًّا، والفقهاء بحثوه مبثوثًا في أبواب الفقه، أما الكتب المؤلفة في موضوع العرف والتي كانت ذات منحى أصولي تقعيدي فهي:

العرف والعادة في رأي الفقهاء: عرض نظرية في التشريع الإسلامي، للدكتور أحمد فهمي أبو سنة، وهي رسالته للأستاذية، وقد نوقشت سنة ١٩٤١م، وطبعت بمطبعة الأزهر سنة ١٩٤٩م.

"العرف في الفقه الإسلامي" للأستاذ الشيخ عمر عبدالله، وقد نشر بمجلة الحقوق، التابعة لكلية الحقوق- جامعة الإسكندرية سنة ١٩٥٩م.

أثر العرف في التشريع الإسلامي، للأستاذ الدكتور السيد صالح، وهي رسالته للدكتوراه، مقدمة إلى الأزهر، وقد نوقشت سنة ١٩٦٩م.

العرف وأثره في الشريعة والقانون، للأستاذ الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، وهي رسالته للماجستير قدمها للمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد نوقشت سنة ١٣٩٢هـ، وطبعت سنة ١٤١٢هـ.

نظرية العرف، د.عبدالعزيز الخياط، وقد طبعت سنة ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

العرف في المذهب المالكي، للأستاذ محمد أبو الأجفان، طبع (ضمن بحوث ملتقى الإمام ابن عرفة) سنة ١٩٧٧م.

من القواعد الفقهية (العادة محكَّمة)، للأستاذ خليل محمد مصطفى نصار، وهي رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة - جامعة الأزهر، العام الجامعي: ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

العرف والعمل في المذهب المالكي، ومفهومهما لدى علماء المغرب، للأستاذ عمر بن عبدالكريم الجيدي، وهي رسالة دكتوراه، مقدمة إلى دار الحديث الحسنية- بالمغرب، وقد طبعت عام ١٩٨٢م.

العرف وأثره في التشريع الإسلامي، للأستاذ مصطفى عبدالرحيم أبو عجيلة، وقد نشر عام ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (دراسة مقارنة)، للدكتور حسنين محمد حسنين، وقد نشر سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ما كتبه الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا- والمعنون بـ"نظرية العرف"، وذلك في كتابه "المدخل الفقهي العام" في الجزء الثاني منه.

"العرف والعادة وأثرهما في الأحكام الشرعية" للشيخ مولوي عبدالرزاق، وهي رسالة مقدمة لنيل الماجستير من المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في عام ١٤٠٢هـ.

قاعدة العادة محكمة دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية. للشيخ يعقوب الباحسين. متعه الله بالصحة ونفعنا بعلمه- وقد طبعت في مكتبة الرشد في عام ١٤٢٣هـ.

وأما الكتب المؤلفة في العرف، التي اتخذت المنحى الفقهي التطبيقي فلم أجد منها سوى ما قدمه الأستاذ عادل بن عبدالقادر قوته في رسالته لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله في كلية الشريعة بجامعة أم القرى، والتي عنون لها بـ"العرف: حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة"، واطلعت عليها في أثناء زيارتي للمملكة العربية السعودية، وقد أهداني المؤلف إيَّاه مع كتابه الصغير: "أثر العرف وتطبيقاته المعاصرة في فقه المعاملات المالية".

وقد نوقشت بتاريخ ١٤١٥/١١/٠٢هـ، وقد نال في رسالته العرف بقسميه الأصولي والفقهي التطبيقي، وهي -حسب علمي-: المحاولة الأولى لدراسة العرف دراسة تطبيقية.

وإذا قارنا بين الدراسات السابقة وموضوع هذا البحث، فإنه يلاحظ ما يأتي:

أن الدراسات السابقة عنيت كثيرًا بالجانب الأصولي، وجعلت الجانب التطبيقي أمرًا ثانويًا. فهي لا تذكر من التطبيقات إلا القليل، مثال ذلك: في رسالة العرف للشيخ الدكتور أحمد سير مباركي لم يذكر إلا ثلاث مسائل في صفحتين، هما: ص: ٢٢٥ و٢٢٦. وقد حاولت في أطروحتي أن أجعل للجانب العملي أمرًا مقصودًا ورئيسًا.

أنها كانت شاملة لأغلب أبواب الفقه دون تركيز على باب واحد، وهذا أيضًا يضعف من الاستقراء والتنقيب عن دقائق الفروع ومعرفة المستثنيات.

وأما رسالة الأستاذ الدكتور عادل قوته، فإنه وإن كانت تشترك مع هذه الرسالة في دراسة العرف من الجانب التطبيقي، إلا أنه قد حصرها في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة، وهذه الرسالة قد تناولت أحكامًا من أبواب شتى، وإن كنت قد جعلت مبناها على المذهب المالكي، لكنني رأيت أن ثمة مآخذ على مسألة العرف قد تكون في مذهب دون آخر، فرأيت أن أجعل دراستي في بعض المسائل دراسة مقارنة.

اهتمام الرسالة بالعرف والعمل عند المغاربة لقدمهم الراسخة في هذا الأصل، حتى بنوا عليه تراثا فقهيًّا مقاصديًا، أسموه: "ما جرى به العمل".

موضوع العرف موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، لذلك عقدت العزم على كتابة هذه الورقات، التي تتناول هذا الجانب، وعنونتها بـ "تغير الأحكام والفتاوى بتغير العرف والعوائد". واعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي في الجانب النظري لمفهومي العرف والعوائد والمنهج التحليلي في دراسة بعض النماذج العملية، بغية الوقوف على خصائص هذا المنهج في مجال الاجتهاد والإفتاء، ونوعية آليات الاستنباط الفقهي. ووضعت خطة

قوامها مقدمة، وأربعة مباحث وخاتمة، وذيلت البحث بلائحة للمصادر والمراجع.

تمهيد: حقيقة العرف والعادة والفتوى.

أولًا: تعريف العرف والعادة.

ثانيًا: تعريف الفتوى لغة واصطلاحًا.

ثالثًا: تغير الفتوى وأصل مشروعيته.

المبحث الأول: قابلية الأعراف والعوائد للتغير وعدمه.

المبحث الثاني: حجية العرف.

المبحث الثالث: تغير الأحكام والفتاوى بتغير الأعراف والعوائد.

نتائج البحث والتوصيات.

التمهيد
حقيقة العرف والعادة والفتوى

أولًا: العرف في اللغة والفقه

العرف لغة:

وردت كلمة العرف في اللغة بمعان كثيرة، منها ما هو حقيقي، ومنها ما هو مجازي؛ أما معانيها الحقيقية فتنبئ عن الظهور والوضوح، قال ابن منظور في اللسان[1]: "عُرفُ الرمل والجبل وكل عالٍ: ظهره أو أعاليه"، وقال: "وعرف الديك والفرس والدابة وغيرها: منبت الشعر والريش من العنق".

وقد فسر الراغب الأصفهاني العرف: "بالمعروف من الإحسان"، وذكر أن هذا هو معنى العرف في قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ١٩٩﴾ [الأعراف:١٩٩].

وعلى الجملة، فإن الكلمة يغلب ورودها فيما ارتفع من المحسِّنات، وكَرُمَ من المعان. والمعنى الأخير منها يشعر بمتابعة البعض للبعض.

واستعمال العرف في الاصطلاح يوافق الأصلين المذكورين، ففيه تتابع؛ أي متابعة بعض الناس بعضًا والاستمرارية على العمل به، كما أن فيه طمأنينة النفس وارتياحها للأخذ به.

العرف اصطلاحًا:

١. ذهب حافظ الدين النسفي (ت٧١٠هـ) إلى أن العرف هو: "ما استقر

(١) لسان العرب لابن منظور مادة: (ع ر ف) ٩/ ٢٣٦.

في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول"[١]، وهو من أقدم ما قيل في العرف من التعريفات.

٢. قال السيد الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ) إنه: "ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول"[٢].

٣. وقال الكَفَوي (ت١٠٩٤هـ) إنه: "ما استقر في النفوس من جهة شهادة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول"[٣]. والمتأمل في هذه التعريفات يجد معناها واحدًا، لكن بعضها قيّد الطبائع بالسليمة، وبعضها أطلق ذلك، والأمر في هذا هيِّن، ومرجعها إلى تعريف الشيخ النسفي رحمه الله.

والذي يدقق النظر في هذه التعريفات المذكورة، يجد أن العرف هو الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس وعرفته، وتحقَّق في قرَارتها وألفته، والمستند في ذلك أن يستحسنه العقل، ولا ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة. وإنما يحصل استقرار الشيء في النفوس وقبول الطباع له بالاستعمال الشائع المتكرر الصادر عن الميل والرغبة.

وجل التعريفات شاملة لكل ما استقر في النفوس، سواء كان قولًا أم فعلًا، لكنه يخرج ما حصل اتفاقا وبطريق النَّدْرة ولم يعتده الناس؛ حيث لا يعتبر عرفًا؛ إذا هو لم يستقر في النفوس، كما يخرج ما استقر لا من جهة العقول كتعاطي المسكرات وأنواع الفجور التي استقرت من جهة الأهواء والشهوات، وفساد الألسنة المستقرة في النفوس من اختلاط العرب بغيرهم، كما يخرج من التعريف ما لم تتلقه الطباع السليمة بالقبول، لكونه حينئذ نكرًا لا عرفًا[٤].

(١) المستصفي شرح الفقه النافع، للحافظ أبي البركات النسفي. مخطوط بدار الكتب المصرية رقم الحفظ: ٤٣٨٥ الفن: فقه حنفي - ذكر ذلك في العرف والعادة في رأي الفقهاء، للشيخ أحمد فهمي أبو سنة، ص: ٢٨.

(٢) التعريفات، للجرجاني ص: ١٣٠.

(٣) الكليات، للكفوي، ص: ٦١٧.

(٤) العرف والعادة في رأي الفقهاء ص: ٢٩.

فإذا ما تم تحقق الاستعمال المعقول، الشائع، المتكرر، الصادر عن الميل والرغبة، فحصل به الاستقرار في النفوس وقبول أصحاب الطباع السليمة له، فقد تحقق العرف قولًا وعملًا. ولكن ذلك لا يعني أنه معتبر من قبل الفقهاء، لأن الاعتبار له شروط وراء حقيقة العرف.

وإلى جانب التعريفات المتقدمة توجد تعريفات أخرى، تتضمن إضافات إلى ما ذكر في التعريفات المتقدمة، من ذلك: تعريف ابن عطية[(١)] (ت٥٤٢هـ)، الذي ذكره صاحب بلوغ السول، عند شرح قول ابن عاصم الأندلسي (ت٨٢١هـ) في منظومته "مرتقى الوصول إلى علم الأصول":

والعرف ما يعرف بين الناس، ومثله العادة دون بـاس

العرف هو كل ما عرفته النفوس بما لا ترده الشريعة [(٢)].

ثانيًا: العادة في اللغة والإصطلاح

العادة لغة:

العادة هي تكرار الشيء دائمًا أو غالبًا على نهج واحد. بدون علاقة عقلية، أو هي ما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة. ومادتها (ع ود) تفيد الرجوع إلى الشيء المرة بعد الأخرى، لأن صاحبها يعاودها أي يرجع إليها[(٣)].وتعود الشيء وعادَه وعاوَده معاودة وعوادًا واعتَاده واستعاده وأعاده، أي صار عادة له[(٤)].وعودته كذا فاعتاده وتعوده، صيرته له عادة، والجمع عاد وعادات[(٥)]. وتجمع على عوائد

(١) ابن عطية: هو عبدالحق بن غالب، أبو محمد، من أهل غرناطة، كان عارفًا بالأحكام والحديث والتفسير، (ت٥٤٢هـ) من تصانيفه: "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". انظر: تاريخ قضاة الأندلس ص: ١٠٩؛ والأعلام للزركلي: ٤ /٥٣ و٣/٢٣٩.

(٢) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٤٤٨/٤).

(٣) لسان العرب ٣١٦/٢

(٤) المصباح المنير ٣٩/٢، تاج العروس ٤٣٩/٢.

(٥) اللسان ٣٢٦/٣.

كحوائج. وفي معجم مقاييس اللغة: والعادة الدربة والتمادي في شيء، حتى يصير له سجية. ويقال للمواظب على الشيء المعاود. ويُقال: (الْزَموا تقوى الله تعالى واستعيدوها)، أي تعوّدوها[1].

وكل هذه التعاريف ترجع إلى الأعمال المتكررة، التي يألفها الإنسان والحيوان إجمالاً وإفرادًا. ناظرين في ذلك إلى تكرار الفعل والانفعال، حتى يصير سهلا تعاطيه كالطبع. ومن ثم قيل: "العادة طبيعة ثانية"[2].

العادة اصطلاحًا:

١. تعريف القرافي (ت٦٨٤هـ): "العادة غلبة معنى من المعاني على الناس". ثم بين أنواعها، فقال: "وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة إلى الغذاء والتنفس في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالآذان للإسلام والناقوس للنصارى"[3].

٢. تعريف الجرجاني (ت٨١٦هـ) في التعريفات: "هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى"[4]. وبهذا التعريف أخذ الكفوي (ت١٠٩٤هـ) في الكليات[5].

٣. تعريف ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ): "إن العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكرّرها ومعاودتها مرة بعد أخرى، صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلَقّاة بالقبول، من غير علاقة ولا قرينة، حتى صار حقيقة عرفية"[6].

(١) معجم مقاييس اللغة ١٨٣/٤.
(٢) العرف والعمل في المذهب المالكي، للجيدي ص: ٣٦.
(٣) شرح تنقيح الفصول، ص: ٣٣٨
(٤) التعريفات، ص: ١٣٠
(٥) الكليات، ص: ٦١٧
(٦) نشر العرف، ص: ٣

وهذه التعاريف وغيرها مما يجري مجراها يوحي ظاهرها بأنها لا تتناول العادات الفردية[(١)]. وعلى هذا فإن التعاريف غير جامعة، وهي تلتقي مع العرف في معناها، وهذه وجهة نظر لبعض العلماء. قال ابن عابدين: "العادة والعرف بمعنى واحد من حيث المقاصد، وإن اختلفا من حيث المفهوم"[(٢)]. ونقل الأتاسي (ت١٣٥٩هـ) في شرح المجلة عن النسفي (ت٧١٠هـ): "أنّ العادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول"[(٣)]. أي أن النسفي ذكر التعريف المتقدم للعرف والعادة معًا.

ثالثًا: تعريف الفتوى لغة واصطلاحًا:

الفتوى في اللغة:

الإفتاء مصدر الفعل (أفتى)، والفتيا مأخوذة من فتى وفتو، وهي بمعنى (الإبانة)، يقال: أفتاه في الأمر إذا أبانه له.

وأصل (الفتوى) من الفتى وهو الشاب القوي الحدث فكأنه -أي المفتي- يقوي ما أبهم ببيانه وقوته العلمية. قال ابن منظور: "وأَفْتَى المفتي إذا أَحدث حكمًا...والفُتْيا، والفُتْوَى، والفَتْوَى: ما أَفتى به الفقيه"[(٤)]. وقال الفيومي في المصباح المنير: الفتوى "هي اسم من أَفْتَى العالم، إذا تبين الحكم، واسْتَفْتَيْتُهُ: سألته أن يفتي"[(٥)]. وقد نقل الزبيدي عن الراغب أن المقصود بالفتوى: هو "الجواب عمّا يُشَكُّ فيه من الأحكام"[(٦)].

ب: الفتوى في الاصطلاح:

الفتوى في الشرع: هي بيان حكم الشرع في المسألة المعروضة، أو هي نص جواب المفتي[(٧)].

---

(١) انظر: درر الحكام لعلي حيدر١/ ٤٠، وشرح المجلة للأتاسي ١/ ٧٩، وشرح المجلة لسليم رستم باز، ص:٣٤.
(٢) نشر العرف، ص٣
(٣) شرح المجلة، ١/ ٧٩
(٤) لسان العرب، ١٥/ ١٤٥.
(٥) المصباح المنير ٢/ ٤٦٢، وانظر: أنيس الفقهاء ١/ ٣٠٩، وانظر: كتاب العين ٨/ ١٣٧.
(٦) تاج العروس ١/ ٨٥٣١.
(٧) انظر: أصول الدعوة ص: ١٦٦.

جاء في أنيس الفقهاء: "الفتوى: جواب المفتي وكذلك الفتيا"(١). وقال المناوي في التعاريف الفقهية: "الفتوى والفتيا: ذكر الحكم المسؤول عنه للسائل"(٢). وهذا الحكم(٣) أو الجواب من المفتي للسائل، إنما يعتمد على دليل، لذلك قال ابن الصلاح: "ولذلك قيل في الفتوى: إنها توقيع عن الله -تبارك وتعالى-. وبمثله نقل النووي"(٤).

تغير الفتوى وأصل مشروعيته

١. ماهية تغير الفتوى:

إن التغير في الفتوى يكون في الأحكام الفقهية الجزئية،، أما الحكم بالمعنى الأصولي، والذي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرًا أو وضعًا، فهو وصف لخطاب جوهره الديمومة والبقاء، فالتغير في الفتوى هو تغير في الحكم الفقهي، تفرضه سيولة المحل عبر الزمان والمكان، وهو في بعض صوره تغير في مناط الحكم يبعده عن دائرة التنزيل، ولا يستبعده من مجموع الأحكام، يقول الشاطبي: "إن ما جرى ذكره من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف لأن المصالح والعوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها"(٥).

(١) أنيس الفقهاء ١/ ٣٠٩.

(٢) التعاريف ١/ ٥٥٠.

(٣) وكلمة (حكم) المقصودة بالتغيير مخصوصة بالأحكام المبنية على العرف والعادة والاجتهاد، فهذه هي التي تتغير بتغير الزمان والمكان والحال. جاء في درر الحكام شرح مجلة الأحكام: (إِنَّ الْأَحْكَامَ الَّتِي تَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ هِيَ الْأَحْكَامُ الْمُسْتَنِدَةُ عَلَى الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ؛ لِأَنَّهُ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ تَتَغَيَّرُ احْتِيَاجَاتُ النَّاسِ، وَبِنَاءً عَلَى هَذَا التَّغَيُّرِ يَتَبَدَّلُ -أَيْضًا- الْعُرْفُ وَالْعَادَةُ، وَبِتَغَيُّرِ الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ تَتَغَيَّرُ الْأَحْكَامُ حَسْبَمَا أَوْضَحْنَا آنِفًا، بِخِلَافِ الْأَحْكَامِ الْمُسْتَنِدَةِ عَلَى الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ، الَّتِي لَمْ تُبْنَ عَلَى الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ، فَإِنَّهَا لَا تَتَغَيَّرُ. مِثَالُ ذَلِكَ: جَزَاءُ الْقَاتِلِ الْعَمْدِ الْقَتْلُ. فَهَذَا الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الَّذِي لَمْ يَسْتَنِدْ عَلَى الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ) ١/٤٧.

(٤) أدب الفتوى وشروط المفتي ١/١٤.

(٥) الموافقات في أصول الشريعة، للإمام الشاطبي: ج ٢، ص: ٢١٧.

والتغير يعني الانتقال من حكم إلى حكم، وهو في الفتوى تغير يفرضه تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[1]، وهذا يعني التغير في الظرف فيما يعد استثناءً، والتغير في العرف فيما يعد تبدلًا واختلافًا، وكلاهما من سنن الله التي خلت في عباده، كما يقول ابن خلدون[2]، والتغير هنا تغير حال وزمان ومكان، وليس تغير دليل وحجة وبرهان، أما الحدث الكائن فهو في مجال علم الفتوى الحاضر، الذي تحتاج واقعاته الجديدة إلى تنزيل حكم، أو تفعيل اجتهاد، والزمن في بنية الفقه يعني الماضي والحاضر والمستقبل في حركة اعتبارية متصلة، لا تنفصل فيها الجغرافيا عن التاريخ.

والحقيقة أن الأحكام الشرعية التي تتغير بتغير الزمان يحكمها مبدأ شرعي أصيل يتمثل في تحقيق المصلحة، لكونها غاية الشرع، وما تَغَير الأحكام إلا بسبب تغير الوسائل والأساليب الموصلة إلى هذه الغاية، لذلك لم تحدد الشريعة الإسلامية الوسائل والأساليب في الغالب، لكي يختار منها الناس في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجًا، وأنجح في التقويم علاجًا؛ وإنما جعلتها تتصل من قريب أو بعيد بالمقاصد الخمسة المعروفة.

فالتغير في الفتوى يفرضه أمران:

الأول: شمول الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

الثاني: تجدد وقائع الناس وأزمنتهم وأحوالهم وقرائنها.

إن تغير الفتوى تارة يستند إلى العثور على دليل شرعي أقوى من القياس وما إليه، وتارة أخرى يستند إلى فعل الواقع وتأثيره، وذلك لاعتبارات مردها إلى كشف الواقع عن خطأ الفتوى جملة وتفصيلًا، أو تقدير الواقع للضرورة والمصلحة ونفي العسر، أو لاعتبارات تخص تغير الأحوال وظهور

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ج ٣، ص: ١١.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص: ٣٧.

فهم آخر أرجح للنص الشرعي بالنظر إلى المصلحة المعتبرة، وفي جميع هذه الاعتبارات نلاحظ أن للواقع دورًا أساسيًّا في عملية التغير وإنشاء الأحكام الجديدة.

٢. مصادر مشروعية التغير:

مشروعية التغير لا بد لها من دليل معتبر في مبحث أدلة الأحكام من أصول الفقه، وحسبنا هنا، الأدلة الأصلية وهي القرآن والسنة.

١. مشروعية التغير في القرآن الكريم

كثيرة هي الآيات التي تعد مصدرًا قرآنيًّا لمشروعية التغير، من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ [الأنفال]، ثم قال: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾ ﴾ [الأنفال].

وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن هاتين الآيتين من قبيل الناسخ والمنسوخ، إلا أن العلامة رشيد رضا في تفسيره رأى أن الآيات عند التحقيق ليست ناسخة ولا منسوخة، وإنما لكل منهما مجال تعمل فيه: "فقد تمثل أحدهما جانب العزيمة والأخرى جانب الرخصة، أو تكون أحدهما للإلزام والإيجاب، والأخرى للندب والاستحباب، أو أحدهما في حالة الضعف والأخرى في حالة القوة"[(١)]. ومعنى هذا أن الآية الثانية تشرع لحالة معينة غير الحالة التي جاءت لها الآية الأولى، وهذه أصل لتغير الفتوى بتغير الأحوال".

(١) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا، ج ١٠، ص: ٦٥.

٢. مشروعية التغير في السنة النبوية

في السنة النبوية أحاديث كثيرة تؤكد ما جاء في القرآن الكريم من مشروعية تغير الأحكام بحسب تغير الأمكنة والأزمنة والنيات والمصالح والعوائد والأحوال.

منها ما جاء في مسند الإمام أحمد من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: «كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاء شاب، فقال: يا رسول الله، أقبّل وأنا صائم؟ قال: لا، فجاء شيخ، فقال: يا رسول الله، أقبّل وأنا صائم؟ قال: نعم، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله: قد علمت نظر بعضكم إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه»[(١)].

وهذا الحديث أصل في باب تغير الفتوى بتغير حال الشخص، ومنها ما روى عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من ضحى منكم، فلا يصبحن بعد ثلاثة، ويبقى في بيته منه شيء. فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا؛ فإن ذلك العام كان بالناس جهد -أي شدة وأزمة- فأردت أن تعينوا فيها»[(٢)].

وفي بعض الأحاديث كما في الموطأ "إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ[(٣)] الَّتِي دَفَّتْ عَلَيْكُمْ، فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادَّخِرُوا"[(٤)]، وهذا الحديث أصل في باب نفي الحكم بانتفاء علته، وهو ما أشار إليه الشافعي

(١) مسند أحمد بن حنبل ٢/ ٢٢٠، برقم: ٧٠٥٤. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٤/ ١٣٨، برقم: ١٦٠٦.

(٢) صحيح البخاري ٥/ ٢١١٥، برقم: ٥٢٤٩.

(٣) يَعْنِي بِالدَّافَّةِ قَوْمًا مَسَاكِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ. انظر شرح الزرقاني على الموطأ ٧٦/٣.

(٤) أخرجه مسلم (٨٠/٦) وأبو داود (٢٨١٢) والنسائي (٢٠٩/٢) والبيهقي (٢٩٣/٩) وأحمد (٥١/٦) كلهم عن مالك وهو في "الموطأ" (٧/٤٨٤/٢) عن عبدالله بن أبى بكر عن عمرة بنت عبدالرحمن عنها، والدارمي (٧٩/٢).

في "الرسالة" وتابعه الإمام القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، فقال: "هو حكم ارتفع بارتفاع علته لا لأنه منسوخ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ ورفعه بارتفاع علته، فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبدًا، والمرفوع بارتفاع علته يعود بعود العلة، ولو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فاقتهم إلا الضحايا، لتعيّن عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث، كما فعل النبي ﷺ".

وقال الحافظ ابن حجر: "وَالتَّقْيِيدُ بِالثَّلَاث وَاقِعَةُ حَال، وَإِلَّا فَلَوْ لَمْ تَسْتَدَّ الْخَلَّةُ إِلَّا بِتَفْرِقَةِ الْجَمِيعِ لَزِمَ عَلَى هَذَا التَّقْرِيرِ عَدَمُ الْإِمْسَاكِ وَلَوْ لَيْلَةً وَاحِدَةً"[1].

فالرسول ﷺ كما جاء في السنة أفتى في حال بمنع ادخار لحوم الأضاحي، وفي حال أخرى أفتى بالإباحة تطبيقًا لقاعدة التغير.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أمرين:

الأول: أن التغير لم يكن حكمًا بالعقل المحض، وإنما استجابة لأوامر جاءت في الكتاب والسنة.

الثاني: أن التغير ليس هدفه التيسير (وهو مبحث له أصوله وقواعده) وإنما هدفه تحقيق الأحكام لغاياتها ومقاصدها، سواء كان التغير إلى التخفيف أو إلى التشديد.

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر ج١٠ ص: ٢٨.

المبحث الأول
قابلية الأعراف والعوائد للتغير وعدمه

للإمام الشاطبي جهدٌ في بيان أنواع الأعراف والعوائد، التي يعتريها التغيير والتبديل، والتي لا يلحقها ذلك، بأن قسم[1] العوائد والأعراف من حيث قابليتها للتغير وعدمه إلى قسمين:

القسم الأول: عرف بين الدليل الشرعي حكمه من وجوب أو حرمة أو ندب، فهو ثابت أبدا لا يجوز خلافه كالأمر بإزالة النجاسة، وستر العورة وأخذ الزينة المباحة، وسلب الشهادة عن العبيد، وجعل المرأتين كالرجل في الشهادة، والنهي عن طواف الطائف بالبيت عريانًا، فهذه الأشياء وأمثالها عوائد شرعية نص عليها الشارع بخصوصها، لا يتغير حكمها بتغير عادات الناس فيها.

القسم الثاني: عوائد جارية بين الناس لم يتعرض لها دليل شرعي بنفي أو إثبات، وهي ثلاثة أنواع:

أ. ما كان منها متعلقًا بأنماط السلوك وتصرفات الناس وهيئاتهم، وحكمه تابع لما تعارف عليه الناس وارتضوه، ويتبدل الحكم فيه باختلاف البيئات والأعراف، فما يكون مكروها في البادية ربما يكون محمودًا في المدن، والعكس صحيح، ومثل الشاطبي[2] له في عصره بكشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع، فهو قبيح لذوي

(١) الموافقات ٢ / ٢٨٣.

(٢) المصدر نفسه ٢ / ٢٨٤.

الهيئات في البلاد الشرقية، وقادح للعلة، وعند أهل المغرب غير قبيح ولا قادح، فالحكم الشرعي اختلف باختلاف البلاد. أما اليوم فلم يعد كشف الرأس قادحا فقد اعتاده معظم الناس.

ب. أعراف عملية تعارف عليها الناس في معاملاتهم، كمعرفة ما يعد عيبًا في المبيع وما لا يعد، وما يعتبر عيبًا فاحشًا أو يسيرًا، وما يسمى ضررًا في المعاشرة الزوجية وما ليس كذلك، فهذا النوع لا خلاف في اعتباره كما تقرر في العرف.

ج. أعراف تفسر مدلولات الألفاظ، وتنقل مدلول العبارة من معنى إلى معنى آخر بحسب اختلاف الجهات وأرباب الصنائع والأسواق، ويتغير الحكم تبعًا لتغير الإطلاق، وأكثر ما يكون العمل بهذا العرف في الأيمان والعقود والنكاح، فمن حلف لا يجلس على بساط وجلس على الأرض، أو لا يأكل لحمًا وأكل سمكًا، أو: لا يدخل بيتًا ودخل مسجدًا، فإنه لا يحنث مع أن القرآن قد جعل الأرض بساطًا، وسمى المساجد بيوتًا، وما استخرج من البحر لحمًا طريًّا.
وتجدر الإشارة إلى أن تغير الزمن ليس هو بذاته عاملًا على تغير الأحكام، وإن ما يحدث في الزمان من تغيرات في الأعراف والمصالح هو الذي يؤثر في تغير الأحكام، أما الزمن المجرد فإنه ليس عاملًا حقيقيًّا في تغير الأحكام، وإنما هو وعاء تتحقق فيه التغيرات، ولذلك فقاعدة: (لا ينكر تغير الأحكام لتغير الأزمان) هي جارية على أساس ما يحدث داخل الزمان من تغيرات في حياة الناس لا مجرد تغير الزمن.

وأما تغير المكان فلا شك أن له أثرًا في تغير الأحكام إذ إن بعض الأماكن قد يكون فيها ما يستدعي أحكاما معينة أو مراعاة ظروف معينة، بينما

أماكن أخرى ليس فيها ما يستدعي تلك الأحكام، مما يوجب مراعاة ذلك الاختلاف، وهذا ما نجده عند الإمام الشافعي، حيث كان اجتهاده الجديد مختلفًا عن اجتهاده القديم، وما ذلك إلا مراعاة لاختلاف البيئة، فالإمام الشافعي غير بعض اجتهاداته بعد أن جاء إلى مصر[١].

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص: ١٤٨.

المبحث الثاني
حجية العرف

إن العرف في نظر الشريعة الإسلامية يعد مستندًا عظيم الشأن لكثير من الأحكام العملية بين الناس في شتى شعب الفقه وأبوابه، وله سلطان واسع المدى في توليد الأحكام وتجديدها، وتعديلها وتحديدها، وإطلاقها وتقييدها.

فالعرف تولده الحاجات المتجددة المتطورة، ثم يكون نظامًا حاكمًا تجري عليه المعاملات بين الناس، ويكشف عن معاني كلامهم ومراميه، ويرسم حدود الحقوق والالتزامات، ويُنير مَحَجّة القضاء.

ففي اعتبار العرف تسهيل كبير يغني عن كثير من النصوص التفصيلية في الأحكام وفي عقود المعاملات، اعتمادًا على ما هو معروف ومألوف في شتى الوقائع المحتملة.

والعرف لا تغني عنه نصوص التشريع والتقنين، لأنها لا يمكن أن تستوعب جميع التفصيلات والاحتمالات، كما أن كثيرًا من أحكامها الآمرة نفسها مبنية على العرف، ويتبدل فيه الحكم بتبدل العرف، فلا يمكن ترتيب حكم ثابت فيه.

وقلما يوجد باب من أبواب الفقه لا يكون للعرف مدخل في أحكامه، حتى باب الجرائم والعقوبات.

ففي جريمة التعدي على الكرامة، إنما يعتبر من الكلام جرمًا يستحق قائله العقوبة التعزيرية، ما يكون في عرف الناس شتمًا وإهانة. والعقوبة

التعزيرية نفسها[1] إنما تكون شرعًا بالقدر الذي يعتبر كافيًا للمنع من الجريمة في نظر العقلاء وعرفهم بحسب درجة الجرم[2]، بحيث لا تكون أكثر مما يستدعيه الجرم فتصبح هي ظلمًا وجرمًا، ولا أقل فيكون فيها تهاون في حقوق الناس، وتنتفي منها الرهبة الزاجرة.

أولًا: حجية العرف اللفظي:

إن النظر الفقهي في حكم العرف اللفظي ومدى سلطانه، يخلص أن كل متكلم يحمل كلامه على لغته وعرفه، فينصرف إلى المعاني المقصودة بالعرف حين التكلم، وإن خالفت المعاني الحقيقية التي وضع لها اللفظ في أصل اللغة، وذلك لأن العرف الطارئ قد نَقل تلك الألفاظ إلى معان أُخرى صارت هي الحقيقة العرفية المقصودة باللفظ، في مقابل الحقيقة اللغوية[3].

فلو صُرِف كلام المتكلم إلى حقيقته اللغوية دون العرفية التي هي معناه في عرف المتكلم، لتَرَتَّبَ عليه إلزام المتكلم في عقوده، وإقراره، وحلفه، وطلاقه، وسائر تصرفاته القولية، بما لا يَعْنِيه هو ولا يفهمه الناس من كلامه[4]. ولهذا أثبت الفقهاء القاعدة القائلة: "الحقيقة تترك بدلالة العادة"[5]، ووضعوا المبدأ العام القائل: "يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف، وكل عاقد على لغته وعرفه[6]، إن خالف لغة العرب ولغة الشارع[7]. فقد يكون معنى اللفظ في أصل اللغة طلاقًا، فيصبح في العرف زجرًا لا دَلالَة له على الطلاق، أو بالعكس.

---

(١) العقوبة التعزيرية: "تأديب وإصلاح وزجر على ذنوب لم تشرع فيها حدود ولا كفارات" تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/٢١٧.

(٢) المدخل الفقهي للزرقاء ٢ /٨٤٨، العرف والعادة لأبي سنة، ص: ٤٥.

(٣) المدخل الفقهي للزرقاء ٢/٨٤٨.

(٤) المدخل الفقهي للزرقاء ٢/٨٤٩.

(٥) مجلة الأحكام العدلية، المادة: ٤٠.

(٦) إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ٣ /٤٦؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ١ /١٣٠

(٧) رسائل ابن عابدين ٢/ ١٣٣.

وقد يكون معنى الكلام في أصل اللغة عقدًا ملزمًا، فيصبح في العرف وعدًا غير ملزم. وقد يكون معناه بيعًا، فيصبح هبةً ونحو ذلك. فالعبرة دائمًا إنما هي للمعنى العرفي حين التَّكلم، لتثبيت الأحكام والالتزامات على وفقه ومقتضاه. وقد نقل السجلماسي[(١)]: "أن الحكم فيها جرى على مقصود أهل العرف، ولو كانت الألفاظ على خلافها"[(٢)]. ذلك أن كلام الناس ينصرف إلى ما تَعَارفوه ولو خالف المعاني الحقيقية، التي وضع لها اللفظ في أصل اللغة، حيث إن العرف قد نقل هذه الألفاظ من أصل معانيها اللغوية إلى هذه المعاني العرفية، بحيث لا يخطر ببال المتكلم المعنى الحقيقي اللغوي، لغلبة اللفظ في الاستعمال إلى الحقيقة العرفية، بحيث لو صرف كلام المتكلم إلى حقيقته اللغوية دون العرفية، لأَدى إلى إلزام المتكلم في عقوده وإقراراته وأيمانه وطلاقه وسائر تصرفاته القولية إلى ما لم يعنه، ولم يخطر بباله وإلى ما لا يفهمه الناس من كلامه، ولهذا المعنى قرَّر الفقهاء قاعدةً، فقالوا: "الحقيقة تترك بدلالة العادة"، وقالوا أيضًا: يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف، وكل عاقد على لغته وعرفه، وإن خالف لغة العرب والشارع، وقد نقل ابن عابدين: أن ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف[(٣)].

وقد ذكر القرافي أن الأحكام المترتبة على العوائد، تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات والعيوب والأعراض والمبيعات ونحو ذلك، ولو تغيرت العادة في النقدين والسكة إلى سكة أخرى، لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة، التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيبًا في الثياب في العادة رددنا به المبيع،

(١) هو أبو عبدالله محمد بن أبي قاسم الفيلالي السجلماسي، الإمام المتقن، له شرح على العمل الفاسي ونظم العمل المطلق وشرحه فرغ منه سنة ١١٩٦هـ-، توفي سنة ١٢١٤هـ-. أنظر: إتحاف المطالع ١/ ٩٢، شجرة النور الزكية ١ / ٥٣٩.

(٢) شرح العمل الفاسي، لأبي عبدالله السجلماسي ١ /٦٢.

(٣) رسالة نشر العرف مجموعة رسائل ابن عابدين ٢/١١٥.

فإذا تغيرت تلك العادة، وصار ذلك المكروه محبوبا لزيادة الثمن لم يرد به. وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، وهو تحقيقٌ مجمع عليه بين العلماء لا اختلاف فيه، بل قد يقع الخِلاف في تحقيقه هل وُجد أم لا[1]، وكذلك نقل الونشريسي الإجماع على أن الفتاوى تختلف باختلاف العوائد[2]. قال القرافي: "وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تَحدَّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تَجْمُد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه، وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[3].

وعلى هذا الأساس قرر الفقهاء أحكامًا كثيرة منها:

١. أنه لو حلف الإنسان أن لا يَضع قدمه في دار فلان انصرفت اليمين إلى معنى دخول الدار، لأنه المعنى العرفي، لا إلى مجرد وضع القدم الذي هو الحقيقة اللغوية. فلو دخلها راكبًا دون أن تمس قدمه أرضها يحنث في يمينه شرعًا وتجب عليه كفارة. ولو مد رجله من خارجها فوضعها فيها دون أن يدخل لا يحنث[4]. ولو حلف المرء لا يجلس على بساط فجلس على الأرض، أو حلف لا يجلس تحت سقف فجلس تحت السماء، أو لا يستضيء بسراج فاستضاء بالشمس، أو لا يأكل لحمًا فأكل سمكًا لم يحنث في كل ذلك. فالقرآن سمَّى الأرض بساطًا إذ قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ١٩﴾ [نوح]، وقال: ﴿وَجَعَلَ

(١) الفروق للقرافي، الفرق الثامن والعشرين: ١ /٢٢٣.

(٢) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب، لابن العباس أحمد الونشريسي: ٨ /٢٩٠.

(٣) الفروق للقرافي: ١/ ٢٢٤.

(٤) الدر المختار ٣ /٨٤.

ٱلشَّمۡسَ سِرَاجٗا﴾ [نوح:١٦]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا﴾ [النحل:١٤].

فهذه الأسماء التي ذكره القرافي، وإن كانت هي الحقائق اللغوية، لكن غلب استعمالها في العرف على المعاني المقصودة للمتكلم، التي لا يخطر بباله حين أقسم، كأن يحلف أن لا يبيت تحت سقف أن السماء سقف، أو أن الشمس سراج ولا الحيتان لحم، ولذا لم يلزم الناس الحنث بها، وإن كانت ما أقسم يصدق عليها لغة.

٢. إذا شَرط الواقف في صك وقفيَّته تعيين (ناظر) على وقفه، وكان معنى الناظر في عرف زمانه المتَولّي، الذي يتولى إدارة الوقف من جباية وتعمير وإنفاق حمل على معنى المتَوَلي، كما عليه العرف القديم، وان كان معناه المشرف المراقب على المتولي انصرف إليه، كما عليه عرفنا الحديث[1].

وكذا لو وقف مالاً على ذريَّته وشَرط أنْ توزع الغلة بينهم على الفريضة الشرعية، فالراجح مِن رأي فقهائنا أنه يُعطى للذكر مِنهم مثل حظ الأنثيين، لأنَّ هذا هو المعنى العرفي بين الناس لكلمة الفريضة الشرعية، التي تفسر بها إرادة الواقف، إذ المراد بها التفاضل المعروف بين الذكر والأنثى في الميراث. فيحمل هذا التعبير على هذا المعنى العرفي له، وإن كان الأحسن شرعًا أن يساوي الإنسان في العطية بين الذكور والإناث من أولاده، لأن العبرة إنما لإرادة الواقف في توزيع غلَّة وقفه. وإنّ كلامه يجب تنزيله على لغته وعرفه الذي تُعبِّر عنه إرادته المحترمة، لا على المسلك الأفضل إذا كان خلاف إرادته، ومثل حكم الوقف في هذا حكم الوصية[2]. وكذلك لو شرط الواقف إعطاء دنانير

(١) المدخل الفقهي العام للزرقاء ٢/ ٨٨١.
(٢) رسائل ابن عابدين ٢/ ١٤٥.

أو دراهم معدودة شهريًّا أو سنويًّا، وكان الدينار أو الدرهم في عرف زمانه بوزن معين، ثم تبدل وزنه، فالعبرة للقدر الذي كان في زمانه.

٣. إذا تعارف الناس إيقاع الطلاق بألفاظ أو تعابير جديدة فشا استعمالها بينهم، فإنها يقع بها الطلاق، ولو كانت في أصل اللغة لا تقتضي الوقوع، كلفظ (أعطيك ورقتك)، الذي يستعمله الرجال في هذا الزمان في بعض الأمصار عند إرادة التطليق[١].

ويتضح من الأمثلة السابقة البيان أن العرف اللفظي بوجه عام تُنْشر به لغة جديدة، تكون هي المعتبرة في تنزيل كلام الناس عليها، وتحديد ما يترتب على تصرفاتهم القولية من حقوق وواجبات بحسب المعاني العرفية. واللغة العامية في كل مكان هي من هذا القبيل، فيحمل كلام الناس فيها على معناه المتعارف بينهم. وقد يختلف فيه بلد عن آخر، فيعتبر في كل مكان عرفه الخاص في التخاطب.

وإن ما تفيده أساليب العوام البيانية من عقد أو تعليق، أو إذن أو إجازة، أو غير ذلك هو معتبر، وإن خالف مذاهب النحويين في قواعد اللغة الفصحى[٢].

كل هذا يدل على أن العرف اللفظي يحدد المقصود من كلام المتكلم، قال القرافي: "الصحيح تقديم العرف اللفظي على اللغة، وهو أمر واجب متعين، لأنه ناسخ مقدم على المنسوخ فكذا ههنا"[٣]، وهذا أيضًا شائع في عبارات الحنفية، حيث يقولون: إن لفظ الماضي مثل: بعت واشتريت يدل على إنجاز البيع عرفًا، والعرف قاض على اللغة. وقد قرر فقهاء الحنفية والمالكية بصفة عامة في الأعراف أن: "الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد -شرعًا- ثابت بدليل شرعي"[٤].

(١) رد المحتار ٢/ ٤٣٢، وبهجة المشتاق لأحكام الطلاق، لمحمد بن عبدالرحمن المحلاوي، ص: ١٦ - ١٧.
(٢) رسائل ابن عابدين ٢ / ١٣٧، ١٣٨.
(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الإحكام، ص ٧٣.
(٤) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة، ص ٢٧٣.

ثانيًا: حجية العرف العملي:

إن النظر في نصوص الفقهاء ينبئ بأن العرف العملي في ميدان الأفعال العادية والمعاملات المدنية، له السلطان المطلق والسيادة التامة في فرض الأحكام وتقييد آثار العقود وتحديد الالتزامات على وفق المتعارف، وذلك في كل موطن لا يُصادم فيه العرف نصًّا تشريعيًّا.

ولقد سُئِل مالك عن الناكح يُلْزِمُه أهل المرأة هَدية العُرس، وجُل الناس تعمل به حتى إنه لَتكون الخصومة، أترى أن يُقضى به؟ قال: "إذا كان ذلك قد عرف من شأنهم، وهو عملهم، لم أرَ أن يَطْرَح ذلك عنهم، إلا أن يتقدم فيه السلطان، لأني أراه أمرًا قد جَرَوا عليه"[١].

فالعرف عندئذ يعتبر مرجعًا ومنبعًا للأحكام، ودليلًا شرعيًّا عليها، حيث لا دليل سواه من النصوص التشريعية الأساسية. ففي المبسوط: "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"[٢] و"الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي"[٣].

وفي هذا المعنى جاءت المادة ٤٥: من مجلة الأحكام بالقاعدة القائلة: التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.

والعرف العملي منه ما هو أفعال عادية شخصية، ومنه ما كان معاملات الأحوال المدنية، وهو يثبت على أهله عامًا أو خاصًا، فإن من ألف شيئًا وجرى عليه في حياته أصبح لما تعود عليه سلطان وتأثير في توجيه الأحكام التي تتصل بتلك الأفعال.

أ. عرف الأفعال العادية:

فالأفعال العادية - وإن كانت أفعالًا شخصية حيوية، وليست من قبيل

(١) التبصرة ٢/٦٢.
(٢) غمز عيون الأبصار للحموي ١/ ٢٩٥.
(٣) رسائل ابن عابدين ٢/١١٥.

المعاملات والعلائق المدنية الحقوقية - عندما يتعارفها الناس وتجري عليها عادات حياتهم يصبح لها سلطان وتأثير في توجيه أحكام المعاملات المدنية التي تتصل بتلك الأفعال إلى وجهة تتفق مع المقاصة العرفية.

فمن الأمثلة على سلطان عرف الأفعال العادية، وتأثيره في أحكام التصرفات والعقود في الفقه الإسلامي، المسائل التالية:

١. لو كانت عادة قوم أن يأكلوا لحوم الغنم فحلف أحدهم: "أن لا يأكل لحمًا تنصرف يمينه إلى اللحم المعتاد أكله بينهم دون سواه. فإذا أكل لحم البقر أو الإبل أو السمك لا يحنث، فلا تلزمه كفارة اليمين، وإن كان ذلك يسمى أيضًا لحمًا في لغة الحالف"[١].

كذلك لو حلف "لا يركب" أو "لا يركب حيوانًا" فإنه لا يحنث بركوب أي حيوان كان، ولا بركوبه على إنسان، وإن كان الإنسان نوعًا من الحيوان، وإنما يحنث إذا ركب ما يعتاد ركوبه من البهائم[٢].

ومقتضى ذلك أنه لو كان الحالف من أهل المدن في هذا العصور، لا يحنث بركوب الجمل في المدينة، ويحنث بركوبه إذا كان مسافرًا، كما يحنث الهندي دون العربي بركوب الفيل.

والعلة الفقهية في ذلك وأمثاله أن العرف العملي يقيد إطلاق اللفظ، ويصرف اليمين إلى العمل المعتاد كالعرف اللفظي، لما تقرر في القواعد أن العادة محكمة، أي إن لها في نظر الشرع حاكمية تخضع لها أحكام التصرفات، فتثبت تلك الأحكام على وفق ما تقضي به العادة والعرف[٣].

٢. إن نفقة الزوجة تجب على زوجها بالقدر المتعارف والمعتاد بين أمثالهما، وبحسب حالهما غنى وفقرًا. فإن كانا من الأوساط فنفقة

(١) المدخل الفقهي ٢/ ٨٨٥.
(٢) رد المحتار ٣/ ٩٠-٩١.
(٣) رد المحتار ٣ / ٨٦، ٩٠، ٩١.

الوسط، وإن كانا غنيين فنفقة الأغنياء، أو فقيرين فنفقة الفقراء[1].

ولا بد من مراعاة حال الغني والفقير والشريف، وليست حالة عيش الأغنياء كحالة عيش الفقراء، ولا عيشة الأشراف والأمراء كعيشة السوقة والضعفاء، ولهذا فالمرأة الشريفة إذا امتنعت عن إرضاع ولدها فلا يلزمها ذلك، نظرًا للعرف، قال ابن العربي: "وهو أمر كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء الإسلام عليه فلم يغيره وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفريغ الأمهات للمتعة بدفع الرُّضَعاء إلى المراضع إلى زمانه، فقال به، وإلى زماننا فحققناه شرعًا"[2].

فهذه أمثلة يسيرة في بعض الأحكام الكثيرة التي تزخر بها الفصول الفقهية من كل باب، يتجلى بها ما لعرف الأفعال العادية في الأكل والشرب واللبس والركوب والحفظ والانتفاع إلخ...كمية وكيفية من سلطان يقيد العقود، ويحدد حدود الالتزامات، ويُنشئ الضمانات في العلائق المدنية.

ب. عرف المعاملات المدنية:

عندما يكون عرف الناس منصبا على توزيع الحقوق والالتزامات بين طرفين في بعض المعاملات المدنية دون أن يُصادم نصًّا تشريعيًّا آمرًا، يكون من الطبيعي، بل من البديهي احترام هذا العرف في إثبات الحقوق وانتفائها، لأنه عندئذ يكون في قوة العبارة المنشئة للحق، وصراحة الشروط الجائزة، إذ يعتبر أن المتعاقدين يتركان التصريح بما جرى عليه التعارف، اعتمادًا منهما على العرف[3].

بل قد جاءت النصوص التشريعية من السنة النبوية ذاتها في بعض فروع الأحكام معللة بالعرف.

(١) المدخل الفقهي ٢/ ٨٨٦.
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي: ١/ ٨٧.
(٣) المدخل الفقهي ٢/ ٨٨٨.

وعلى هذا وضعت القاعدة: "الثَّابتُ بالعُرْف كالثَّابت بالنَّص"[١]، والقاعدة الأخرى القائلة: "المَعْرُوف عُرْفًا كَالمَشْرُوط شَرْطًا"[٢]، فقد قرر الفقهاء كثيرًا من الأحكام المبنية على العرف، وأحالوا أيضًا عليه المعاملات في كثير من المواطن التفصيلية، التي يخضع تفصيل جزئيات الحقوق فيها لحكم هذا العرف.

فمن أمثلة ذلك، المسائل الآتية:

ما قرره الفقهاء من أنه يجوز للصديق وهو في بيت صديقه أن يأكل مما يجد أمامه، وأن يستعمل بعض الأدوات للشرب ونحوه بلا إذن صاحب البيت، لأن ذلك مباح له عرفًا. فلو انكسرت الآنية في أثناء استعماله المعتاد أو تلفت بآفة سماوية لا يكون ضامنًا لها شرعًا كما يضمن الغاصب، لأنه لم يعتبر متعديًا[٣]. وقد حمل الإمام السهيلي: شرب النبي ﷺ من إناء قوم دون استئذان في حديث الإسراء على العرف والعادة [٤]، حيث إن العرب في الجاهلية كان من عاداتهم المعروفة عندهم والمطردة بينهم إباحة (اللَّبَن) لابن السبيل، فضلًا عن شرب الماء، حتى لو كسر أحدهم إناء الشراب، وأتلفه، فلا يلزمه ضمان ما أتلف، اعتمادًا على العرف الجاري بين الناس، حيث لم يتعمد تكسيره، مع أن القاعدة من أتلف شيئًا ضمنه.

وكذلك قالوا: يجوز للإنسان أن يتناول من الثمار الساقطة المتروكة تحت شجرها في أراضي البساتين بلا إذن صاحبها إذا كانت من الأنواع

(١) فتح القدير لابن الهمام ٣٢/٨، حاشية ابن عابدين ٣٦٤/٤. وفي لفظ: "الثابت عرفًا كالثابت نصًّا" فتح القدير ١٣٧/٦، ١٣٨/٦؛ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير للدكتور علي الندوي ص ٤٨٥، وفي لفظ: "كالثابت ذكرًا" المصدر نفسه. وفي لفظ آخر: "العرف يقوم مقام اللفظ" المجموع للنووي ١١٢/١٥. وفي لفظ آخر: "العرف يقوم مقام النص الصريح" شرح المجلة للمحاسني ٣٠٢/١.

(٢) الوجيز في شرح القواعد الفقهية، ص: ١٠٧-١٠٨ وينظر: شرح القواعد الفقهية، احمد الزرقا، ص: ٢٣٧

(٣) المدخل الفقهي ٨٨٩/٢.

(٤) الروض الأنف، لأبي القاسم عبدالرحمن الخثعمي السهيلي، ط الجمالية بمصر: ٢٤٦/١. انظر حديث الإسراء عند البخاري، باب المعراج، ح: ٣٨٨٧، وأطرافه: ٣٢٠٧، ٣٣٩٣، ٣٤٣٠. وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ، ح: ٢٦٤.

التي يتسارع إليها الفساد لو بقيت، لأن العرف على إباحة ذلك. فلا يكون ضامنًا لما أكل، إلا أن ينهاه صاحبها عن التناول منها، ويكون صاحبها قائمًا بتتبعها وجمعها، فلابد عندئذ من الإذن. فهنا قد ورد العرف على إباحة المال واعتبر نافيًا للضمان.

وقال أبو حنيفة: "لا قطع فيما يسرع إليه الفساد، إذ بلغ الحد الذي يقطع في مثله كالتين والسفرجل والرطب ونحوها من الأطعمة الرطبة، وقالا: سواء أخذت من حرم أم لا لعدم قابلية الادخار، لقول رسول الله ﷺ: «لا قَطْعَ في ثَمَرٍ ولاَ كَثَرٍ[1]»[2]، قال الباجي: "ولا قطع في الثمر المعلق، وما كان في الحوائط والبساتين، فأما من سرق من ثمرة نخلة في دار رجل فهذا يقطع إذا بلغت قيمتها على الرجاء والخوف ربع دينار، فجعل للدار تأثيرًا في حرز مثل هذا ويكون صاحب الدار ساكنًا معها"[3].

وذلك لأن هذه الأشياء لا تعد مالا عادة، ولا تكون في حرز وخطرها على الناس قليل، وهي في ذاتها تافهة القيمة، ولأنها معرضة للهلاك أيضًا، أما ما كان في حرز أو كان مما يبقى من سنة إلى سنة، فيدخر كالجوز واللوز والتمر اليابس ونحوها، فإذا بلغ قيمته الحد الذي يقطع فيه يقع القطع[4]، وعند أبي يوسف يجب القطع فيما لا يحتمل الادخار لأنه منتفع بها حقيقة والانتفاع بها مباح شرعًا، فكانت مالًا فيقطع فيها كسائر الأموال[5]. وما ذهب إليه أبو يوسف هو ما جرى به العرف اليوم، لأن هذه الفواكه أصبحت من الأموال المهمة، وليست من التفاهة في شيء، كما كان عليه عرف الناس في الماضي.

وقد ذكرنا أن العوائد كثيرًا ما تتغير بتغير الزمان والمكان، على أن المذاهب

(١) جمار: النّخل.

(٢) رواه مالك في الموطأ، كتاب المدبّر، باب ما لا قطع فيه، ح: ١٥٢٨، وابن حبان في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد السرقة، ح: ٤٥٣٠. والدارمي في السنن، كتاب الحدود، باب ما لا يقطع فيه من الثمار، ح: ٢٢٦٦.

(٣) المنتقى لأبي الوليد الباجي: ٧ / ١٨٢.

(٤) المبسوط للسرخسي ٩ /١٥٣.

(٥) بدائع الفوائد: ٧/٦٩.

الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة ترى القطع في كل مُتموِّل يجوز بيعه وأخذ العوض عنه، ولا فرق بين الطعام والثياب والحيوان والأحجار وغيرها لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، نعم ذلك إذا اجتمعت فيه شروط السرقة كأن يكون في حرز مثله[١].

وهذا لا يمنع اتفاق العلماء على عدم القطع في الأكل من الثمرة المعلقة على الشجر، أو الحنطة في سنبلها، إذا لم يكن في حرز مما جرى به عرف الناس. لأن الشرع دل على اعتبار الحرز وليس له حد معلوم مقرر في الشرع، وإنما مرجعه إلى عرف الناس، وقد ذكر الشافعي أن حديث رافع: "لا قطع في ثمر" خرج على ما كان عليه عادة أهل المدينة من عدم إحراز حوائطها، فإذا أحرزت بالجدران أو الأسلاك الشائكة ونحوها، كانت كغيرها.

إن العرف والعادة لهما سلطان عند مالك وأصحابه، وبنوا على ذلك النيابة العرفية، التي تلزم النائب والمنُوب عَنْه في شراء شيء أو أداء خدمة وما إلى ذلك.

وقد نقل المهدي الوزاني عن الفقيه ابن عرضون[٢] أن ابن أبي زيد القيرواني سئل عن رجل من قبيلة، اشترى فرسًا من ابن عمه هدية إلى رئيس القبيلة لينصرهم على من بغى عليهم، وطلب البائع الثمن، فأجابه: المشتري بأنك تعلم أني ما اشتريته إلا على الجماعة، فقال البائع: ما بعته إلا منك وكان العرف عندهم أن ذلك يكون على جميع القبيلة. فأجاب ابن أبي زيد: "إن كان العرف عندهم أن شراء مثل هذا على الجماعة، وأن المتولي للشراء هو وكيل عرفًا فلا يلزمه إلا ما يلزمهم، وإن لم يكن كذلك فالثمن على متولي الشراء، وكما أن الوكيل صراحة له الرجوع عليهم فكذلك الوكيل

(١) بداية المجتهد للحفيد ابن رشد: ٢ /٤٤١، المذهب: ٢ /٢٧٧ المغني، لابن قدامة: ٨ /٢٦٠.
(٢) ابن عرضون: أبو العباس أحمد بن الحسين بن عرضون، العمدة الفقيه الموثق، أخذ عن المنجور والسراج، ألف اللائق في الوثائق، تأليفا في الأنكحة، توفي سنة ٩٩٢ هـ. انظر: الفكر السامي ٢/٣٢٠، جذوة الاقتباس ١/ ١٦٠، سلوة الأنفاس ٢/٢٦٨.

عرفًا له الرجوع عليهم. ومن هذا القبيل، إذا أجَّر كبير القرية إمامًا للصلاة، والعادة أنه يعتبر وكيلًا عن جميع أهل القرية، فهو حين يَتكلم، يَتكلم بلسان جميعهم إذ هو وكيلهم، فإنَّهم يُطالبون بأداء حصتهم من أجرة الإمام أو المؤدب أو المعلم، فإن لم يكن لهم عادة بذلك، فالأجرة على عاقدها". ولهذا نجد من المفتين من أفتى بعدم لزوم الإجارة لغير من عقدها وأفتى بعضهم بلزومها. والحق أن لا خلاف، وإنما الخلاف في حال أن المسألة تابعة للعرف والعادة فمن كانت عادتهم كذلك، لزمتهم الأجرة ووزعت عليهم، ومن لم تكن عادتهم كذلك لزمت الأجرة العاقد دون سواه[1].

كما ثبت في السنة بشأن الفتاة البكر البالغة إذا استأذنها وليها في عقد نكاحها: أن النبي ﷺ قال: «إذنها صُماتها»[2] أي إن سكوتها عن الجواب دون رفض أو تفويض: يعتبر منها إذنًا وتوكيلًا، فيسري عليها التزويج المبني عله.

وقد علل ذلك بدلالة العرف، إذ يغلب على الفتيات الأبكار في هذا المقام الخجل من إبداء الرغبة عادة، بينما لا يخجلن من إظهار الرفض.

وموضوع العرف هنا ليس عملًا حيويًا عاديًا، بل معاملة مدنية هي الإذن بالتزويج. فقد حقق النص التشريعي عقد الوكالة بالسكوت، بناء على هذا العرف المدني.

(١) حاشية المهدي الوزاني على شرح التاودي على لامية الزقاق: ص ١٧٨

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب الحيل باب في النكاح، ح ٦٥٨٧، ومسلم في كتاب النكاح باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، ح٢٦٢٣. وفي رواية «سكاتها إذنها» وفي لفظ للبخاري «قال إذنها صماتها».

المبحث الثالث
تغير الأحكام والفتاوى بتغير الأعراف والعوائد

يتطور الزمان وتتطور معه الأفكار، حتى إن أحوال الأمم والعالم لا تبقى على حال مستقرة ولا ثابتة، ولا سائرة على نسق دائم. وقد أدرك هذه الحقيقة عالم الاجتماع، وفيلسوف التاريخ العلامة ابن خلدون فدونها في مقدمته إذ لاحظ: "أنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ إنّما هو اختلاف على الأيّام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال"[1].

ومن خلال هذه الحقيقة الاجتماعية ندرك أن مصالح الناس تتبدل بحسب تبدل مظاهر المجتمع البشري، فمهما كانت مصالح العباد أساس كل تشريع، كان من الضروري والمنطقي أن تتبدل الأحكام وتتغير وفق تبدل الزمان وتغيره، وتتأثر بمظاهر المحيط والبيئة الاجتماعية، ومن المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيرًا كبيرًا في كثير من الأحكام الشرعية الاجتماعية. فإن هذه الأحكام القصد منها إقامة العدل وجلب المصلحة ودرء المفسدة.

وعلى هذا الأساس بنى كثير من أهل العلم الأحكام التي أصدروها في عصرهم على العوائد والأعراف، التي كانت سائدة في تلك العصور، فإذا تغيَّرت تلك العوائد، وصارت العوائد تدلُّ على ضدّ ما كانت عليه أولًا، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء؟ وهل يفتى بما تقتضيه العوائد المتجدّدة؟ أو يقال: نحن مقلّدون، فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين.

(١) مقدمة ابن خلدون، ص: ٣٧.

أورد هذا السؤال القرافي في كتاب "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام"[1]. ثم أجاب عنه قائلًا: "إنَّ إجراء الأحكام التي مُدْرَكُها العوائد، مع تغيّر تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدّين، بل كلُّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغيّر فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة"[2].

وذكر القرافي في ردّه: "أن الفقهاء أجمعوا على أن المعاملات إذا أُطلِق فيها الثمن يحمل على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقدًا معيَّنًا حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عَيَّنا ما انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه.

وكذلك الإطلاق في الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيَّرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب، وكذلك الدعاوى إذا كان القول قول من ادَّعى شيئًا لأنَّه عادة، ثم تغيَّرت العادة ولم يبقَ القول قول مُدَّعيه، بل انعكس الحال فيه[3].

والعرف بطبيعته عرضة للتغير والتبدل من زمن إلى آخر، لذلك فإن الأحكام التي تبنى على العرف مآلها إلى التغير إذا ما تغير العرف، فإن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت[4]. ويرى القرافي أنه لا يشترط تغيّر العادة في البلد الواحد، بل إذا انتقل العالم من بلد إلى أخرى وجب عليه مراعاة عرف البلد الذي انتقل إليه، وفي هذا يقول: "ولا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، ولا تعتبر عادة البلد الذي كنا فيه، وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص: ٢٣١.
(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص: ٢٣١.
(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص: ٢٣١.
(٤) الفروق للقرافي ١ / ١٧٦.

مضادَّة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلاَّ بعادة بلده دون عادة بلدنا"[١]. ومَثَّل لهذه الأحكام المتغيرة بما رُوِيَ عن الإمام مالك أنه إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول أن القول قول الزوج، مع أن الأصل عدم القبض. ومن نظر في أحوال الناس بمختلف البلدان أدرك ذلك.

قال القاضي إِسماعيل بن إسحاق: "هذه كانت عادتهم بالمدينة أن الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها لأجل اختلاف العوائد"[٢].

ولذلك يجب مراعاة العرف المتجدد وبناء الحكم عليه، يقول ابن عابدين: "اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قال أولًا، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولًا للزم عنه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتمّ نظام وأحسن إِحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نصَّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنّه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذًا من قواعد مذهبه"[٣].

وعلى هذا فإن الأحكام المبنية على الأعراف إذا لم تتغير لتغير ما بنيت عليه يلزم عنها مشقة، وإضرار بالناس. وهذا مخالف لقواعد الشريعة المبنية على اليسر ودفع الضرر والمشقة. ومراعاة لهذا المقصد ظهر ما عرف عند المغاربة

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص ٢٣٣.
(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ص ٢٣٣.
(٣) رسائل ابن عابدين ٢/ ١٢٣-١٢٥.

بـ "الفتوى بما جرى به العمل"[١]، وتتجلّى السمة البارزة في الأخذ بـ "ما جرى به العمل"، في نزول الفقهاء إلى أرض الواقع، والعيش فيه، بمشكلاته ونوازله، لإعطاء الحلول للنوازل المعروضة عليهم، بل تعدّى ذلك أَنْ أضحى الأخذ بهذا المصطلح علاجًا اجتماعيًّا لبعض السلوكات المنحرفة الطارئة على المجتمع، من خلال فتاوى وأحكام، صارت أساسًا تشريعيًّا يرجع إليه القاضي والمفتي في الأحكام، درءًا للمفسدة، أو جلبًا لمصلحة، أو صدًّا لفتنة.

ومن الذين تعرضوا لهذه المسألة أيضًا ابن قيم الجوزية، فإنَّه عقد في كتابه "إعلام الموقّعين" فصلًا كبيرًا لتغيّر الفتوى واختلافها، بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيَّات والعوائد.

وقرَّر في هذا الفصل أن الجمود على الأحكام التي أصدرها أهل العلم في الماضي وفقًا للعرف والعادة السائدة في أيامهم أوقع الناس في الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، كما نسب إلى الشريعة الإسلامية المباركة السمحة الظلم والقسوة، وكلُّ هذا بسبب الجمود على الأحكام مع تغير العوائد والأعراف التي بنيت عليها تلك الأحكام، وفي هذا يقول: "هذا فصل عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به"[٢].

(١) ويراد به بعض المسائل التي يقع فيها خلاف بين فقهاء المذهب، فيعمد بعض القضاة والمفتين إلى الحكم والإفتاء بقول يخالف المشهور لدرء مفسدة أو لخوف فتنة، أو جريان عرف في الأحكام التي مستندها العرف لا غيرها، أو نوع من المصلحة، أو نحو ذلك، فيأتي من بعده ويقتدي به مادام السبب الذي من أجله خولف الرأي المشهور موجودًا في مثل تلك البلد، وذلك الزمن، وهذا مبني على أصول المذهب المالكي، فإذا كان العمل بالضعيف لدرء مفسدة فهو على أصل سد الذرائع، أو جلب مصلحة فهو على أصله في المصالح المرسلة،... ويشترط في الفتوى بما جرى به العمل أن لا تصادم نصًّا من نصوص الشريعة ولا مصلحة أقوى منها، وما جرى به العمل يقبل التخصيص بمكان أو أشخاص. العرف والعمل، لعمر الجيدي ص: ٣٦.

(٢) إعلام الموقعين: ٣/٥

ثم استطرد لبيان خصائص الشريعة الإسلامية، وكيف أن الجمود الذي أشار إليه أفقد هذه الشريعة خصائصها، استمع إليه يقول: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي كلُّها عدل، ورحمة، ومصالح، وحكمة. فكلُّ مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدْخِلت فيها بالتأويل.

فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلُّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسول ﷺ أتمُّ دلالة وأصدقها. وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي اهتدى المهتدون به، وشفاؤه التام الذي به دواء كلّ عليل، وطريقة المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قرّة العيون، وحياة القلوب، ولذَّة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة وكلُّ خير في الوجود فإنَّما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكلُّ نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا، وطوي العالم وهي العصمة للناس وقوام العالم، وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطيَّ العالم رَفَع الله ما بقي من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدّنيا والآخرة[1].

وإنَّما أطال ابن القيم في بيان خصائص الشريعة ليبيّن عظم جناية الذين جمدوا على الأحكام، التي أصدرها الفقهاء السابقون مع تغيّر العوائد والأعراف، التي بنيت عليها تلك الأحكام، وقد أطال في شرح ذلك كله، وضرب له الأمثلة. وطالب ابن القيم المفتي والعالم بمراعاة العرف دائمًا اعتبارًا وإسقاطًا، وحذَّر من الجمود على المنقول في الكتب، ودعا إلى التعرف على عرف السائلين، وعوائد الذين يُفْتَى لهم في الدين، وفي

(١) المصدر نفسه: ٣/ ٥.

هذا يقول الإمام القرافي في عبارة بليغة واضحة لا مزيد عليها: "فمهما تجدَّد من العرف؛ فاعتبره، ومهما سقط؛ أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك؛ لا تُجرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمذكور في كتبك"[1].وعقَّب على هذا قائلًا: "فهذا هو الحقُّ الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين"[2].

واستنكر ابن القيم بقوة على أولئك الذين يفتون الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم، وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم. ومن فعل ذلك فقد ضلَّ وأضلَّ وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبَّبَ الناس كلَّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتب الطبّ على أبدانهم. بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل، أضرُّ ما على أديان الناس وأبدانهم[3].

وتغير الأحكام لاختلاف العوائد، أو تغير الأعراف، ليس تغيرًا في أصل الخطاب الشرعي أو نسخًا له، وإنما ذلك يعني أن العرف إذا تغير اقتضى حكمًا يلائمه تبعًا لتغير مناط الحكم، وفي هذا تطبيق لقاعدة دوران الحكم مع علته وجودًا وعدمًا[4]. وهذا التغير في الظرف فيما يعد استثناءً، والتغير في العرف فيما يعد تبدلًا واختلافًا، وكلاهما من سنن الله التي خلت في عباده. والتغير هنا تغير حال وزمان ومكان، وليس تغير دليل وحجة وبرهان، أما الحدث الكائن فهو في مجال علم الفتوى الحاضر الذي تحتاج واقعاته الجديدة إلى تنزيل حكم، أو تفعيل اجتهاد، والزمن في بنية الفقه يعني الماضي

(١) الفروق، للقرافي ١/١٧٧، الفرق الثامن والعشرون.
(٢) المصدر نفسه ١/١٧٧.
(٣) إعلام الموقعين ٣/١٠٠.
(٤) أثر العرف في التشريع الإسلامي للنجار ص: ٩٩.

والحاضر والمستقبل في حركة اعتبارية متصلة لا تنفصل فيها الجغرافيا عن التاريخ. ويشهد لذلك كلام ابن خلدون في مقدمة كتابه العبر، حين قال: "وهذا ما جعل المتأخرين من الفقهاء يفتون في كثير من المسائل بخلاف ما أفتى به المتقدمون، وقد حصرنا دوافع هذا الاختلاف في ثلاث: تبدل الزمان وتباعد البلدان واختلاف الجهات والتقدم واختلاف الحضارات"[١].

ومن أبرز من تصدى لبيان ارتباط تغير الأحكام بتغير الأعراف والعوائد الإمام المقاصدي الشاطبي، الذي يعتبر العرف دليلًا من جملة الأدلة وأصلا من أصول الشريعة بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام وعليه تنبني معظم مسائل الشرع، وما جرى به العرف، فهو بمثابة ما تمّ اشتراطه، ولشدة تمسّكه بحجية العرف واعتماده إياه، جعله أحد القواعد الأساسية التي يعتمد عليها في فتاويه، خاصة في نوازل الأيمان، فقد سُئل عن رجل حلف باللازمة أن لا يسكن موضعًا سماه ما عاش، وشهدت عليه البيّنة بذلك...[٢]، فأجاب: "كل من حلف على أن لا يسكن دارًا ما عاش فإنه يحنث إن سكنها لحظة في عمره، هذا حكمه بحسب الظاهر، والله يتولى السرائر. وأما حكم ما يلزمه في الحنث باللازمة، فإنه يلزمه مقتضى العرف فيما عندكم، فالطلاق الثلاث لازم عندنا، إذ قد صارت في بلدنا عرفًا ظاهرًا، فإن كان موضعكم كذلك فالثلاث لازمة، وإن كان غير ذلك فهو اللازم، هذا ما عندي في النازلة"[٣].

فالشاطبي احتكم إلى العرف فيما يلزم من حنث في يمينه بلزوم طلاق الثلاث عليه إن سكن موضعًا معينًا أو فعل أمرًا ما، ومقتضى العرف في غرناطة يلزم على الحانث الطلاق الثلاث، فبيّن للمستفتي إن كان عرفهم

(١) مقدمة ابن خلدون، ص: ٣٧.

(٢) الفتاوى للشاطبي، تحقيق أبو الجفان، ص: ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص: ١٣٦.

كعرف غرناطة وجب عليه نفس الحكم وهو الطلاق بالثلاث، وإن كان غير ذلك فيلزمه عرف بلده المعمول به هناك.

واستند إلى العرف في مسألة تداعي الورثة والزوجة في الشِوار[(١)]. واعتمد أيضًا في مجال المعاملات، وبالأخص في البيوع، وبهذا يظهر أن مالكًا رحمه الله في قوله: "ما عده الناس بيعًا فهو بيع" نظر إلى أن المدرك هو تجدد العادة والعرف[(٢)].لأنه ما تعارف الناس على أمر ما، إلا لما فيه من تحقيق مصلحة ودفع مضرة، ومن فتاويه في فقه البيوع لما سئل: "عن رجل يُعطي سلعته لدلّال يصيح عليها فيعطى فيها ثمنا فيخبر الدلال صاحب السلعة بالذي أعطي فيها فيقول له: بعها له، فيخبر الدلالُ المشتري أنه يريد أكثر من ذلك، فيعطي أكثر أو يزيد غيرُه عليه، هل هذه الزيادة سائغة للبائع أم لا؟"[(٣)].

وبعد أخذ ورَدّ بين المفتي والمستفتي، أجاب الأول قائلًا: "أعدتم السؤال في مسألة البيع وفرضتموها، والبائع إذا قال له الدلال: أعطيت في سلعتك كذا، أو لم تَسْوَ إلا كذا، فقال البائع: أعطه إياها، فإنما معناه في عرف الناس: أعطه إياها إن لم يوجد من يزيد على المسمى، فإذا زاد عليه أحد فالزيادة مقبولة حكمًا، حلال للبائع لقضاء العرف بذلك، اللّهمّ إلا أن يقول البائع: إنما قصدت بيعها بذلك لا بزيادة عليه، فإذ ذاك لا تحل له الزيادة إلا أن يتراضى المتبايعان"[(٤)].

فالبائع إذا أخبر الدلاّل أن السلعة أعطى فيها المشتري ثمنا معيّنًا، قَبِل البيع وطلب منه أن يعطيه إياها خاصة إذا لم يوجد من يزيد على الثمن المسمى، أما إذا زاد أحدهم في الثمن، فهذه الزيادة لا بأس بها، والبيع

(١) الفتاوى، ص: ١٤٠.
(٢) الفروق، للقرافي ١/٥١.
(٣) الفتاوى، ص: ١٤٣.
(٤) المصدر نفسه، ص: ١٤٤.

جائز بمقتضى العرف. وفي فتوى أخرى أجاز انعقاد البيع بين المتبايعين بمجرد المعاطاة أو بالكلام من أحدهما دون الآخر، وهو عقد حسبما يفهمه أهل العرف[(١)].

وفي إحدى الفتاوى يذكر الشاطبي أنه خالف أصل المذهب، واتبع الذي عمل به الناس، فتركَهم على ما هم عليه، لرفع الحرج عنهم، وفي هذا يقول: "الذي يظهر لي أن يُعمل على ذلك النص بناءً على أنها تمييز حق لا بيع، وإن كان أصل المذهب غير ذلك؛ أن القسم بيع، فلا يُطلب الشريك في الطعام المكيل أو الموزون بحضور شريكه، ولا بانتجاز قبضه، وهو الذي عمل به الناس، فيتركون وما هم عليه"[(٢)].

وفي مسألة كراء الأرض بجزء مما تنبته، ذهب مالك إلى عدم جواز كراء الأرض بشيء مما يخرج منها طعامًا كان أو غيره، وسواء كان ذلك مما تنبته أو لا [(٣)].

أما في الأندلس فقد جرى العمل على جواز كراء الأرض بالجزء منها، فأفتى الشيخ بجواز ذلك[(٤)] حتى وإن خالف المذهب. ويبيّن لنا الشاطبي في فتوى أخرى سبب اعتداده بالعرف وتمسّكه به، فيقول: "والأولى عندي في كل نازلة يكون فيها لعلماء المذهب قولّان، فيعمل الناس فيها على موافقة أحدهما، وإن كان مرجوحًا في النظر، أن لا يُعرض لهم، وأن يجروا على أنهم قلّدوه في الزمان الأول وجرى به العمل، فإنهم إن حمُلوا على غير ذلك كان في ذلك تشويش للعامة وفتح لأبواب الخصام، وربما يخالفني في ذلك بعض الشيوخ، ولكن ذلك لا يصدني عن القول به، ولي فيه أسوة"[(٥)].

(١) المصدر نفسه، ص: ١٤٨، ١٥٨، ٢١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٣) التمهيد لابن عبدالبر، ٢/٣٧٤؛ المنتقى للباجي، ٥/١٤٢ وما بعدها.
(٤) الفتاوى، ص: ١٥٤.
(٥) الفتاوى، ص: ١٥٠.

والمتتبّع لكلام الشاطبي في موضوع تغيّر الأحكام بتغير العادات [١] يجده يؤكّد أن علاقة الأحكام الشرعية بالعوائد أقوى من علاقتها بالعقل، ومرد ذلك إلى مراعاة مصالح الناس.

ويؤكّد الشاطبي أن قاعدة: اختلاف الأحكام باختلاف العوائد، ليس المراد منها الاختلاف في أصل الخطاب الشرعي، وإنما العادة إذا تبدّلت رجعت إلى أصل شرعي يحُكم عليها به، وكل عادة حدثت يجتهد الفقيه في إلحاقها بأصلها، فتغيّر العادة يؤدي إلى تغيّر حكمها، وهذا ليس تغيّرًا في أصل الحكم؛ لأن العادة التي استجدّت تحتاج فقط إلى أصل شرعي آخر تدخل في إطاره[٢].

وهذا يعني أن تغير الأحكام لتغير ما بنيت عليه من أعراف ليس نسخا للأحكام بأحكام أخرى، وإنما هو تغير في الحكم لتغير المناط الذي بني عليه الحكم، لأن الحكم المبني على مناط معين يدور مع ذلك المناط وجودًا وعدمًا، فيوم أن كان العرف، يقضي بحكم معين فإن هذا الحكم يتغير إذا ما تغير العرف[٣] وهو ما تعنيه القاعدة الفقهية: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"[٤].

ويبيّن الشاطبي -بعد ذلك- أن اعتبار العوائد الجارية أمر ضروري[٥]؛ لأنها لو لم تعتبر لأدى ذلك إلى التكليف بما لا يطاق وهذا غير جائز.

باعتماد الشاطبي على هذا الأصل أثبت أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان؛ لأنها راعت ظروف الناس وعوائدهم المتجددة، ولم تقف جامدة عند دلالة النصوص بعيدة عن واقع المكلّفين.

(١) الموافقات، ٢/٢١٤.
(٢) الموافقات ٢/٢٨٢.
(٣) المدخل الفقهي العام للزرقاء، ص: ٩٢٥.
(٤) مجلة الأحكام العدلية العثمانية لأحمد باشا، ص: ٢٠.
(٥) الموافقات ٢/٢١٨ وما بعدها.

ولقد طبق العلماء قاعدة تغير الأحكام لتغير الأعراف في كثير من المسائل، التي بنيت عليها تلك الأحكام، ومن ذلك ما روي عن الإمام الشافعي أنه بعد انتقاله من العراق إلى مصر سنة (١٩٩هـ)، غير رأيه في المسائل التي استند فيها إلى العرف، والسبب في هذا التغير يعزى إلى اختلاف البيئات والأقطار، وقد اشتهر ذلك عنه[١]. ولو استمر الحال بكثير من الفقهاء ورأوا ما رأى المتأخرون لقالوا بمثل ما قالوا، ولعدلوا عن كثير من أقوالهم التي أفتوا بها في زمنهم[٢]. ومن هنا جاء قولهم: "هذا اختلاف حال لا اختلاف حكم"[٣]. وحُكي عن ابن أبي زيد القيرواني أن حائطًا انهدم من داره، وكان يخاف على نفسه، فاتخذ كلبًا للحراسة وربطه في داره، فلما قيل له: إن مالكًا يكره ذلك، قال لو أدرك مالكٌ زمننا لا تخذ أسدًا ضاريًا[٤].

كما روي أن أبا يوسف ومحمد قد خالفا أبا حنيفة في كثير من المسائل تبعا لتغير الأزمنة، كما في مسألة تعديل الشهود فقد كان أبو حنيفة يرى الاكتفاء في عدالة الشهود بظاهر العدالة، ولم يكن يشترط تزكية الشهود، لأن العدالة كانت غالبة في زمن أبي حنيفة، فهو أدرك الزمن الذي شهد له الرسول ﷺ بالخيرية، بينما صاحباه كانا في زمن فشا فيه الكذب، فلما رأيا فساد الناس اشترطا لقبول الشهادة تزكية الشهود ولم يكتفيا بظاهر العدالة. وقد ذكر ابن عابدين أن العلماء قد نصوا على أن هذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان، لا اختلاف حجة وبرهان[٥].

وقد سلك المتأخرون من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة نفس المسالك في المخالفة فأفتوا بأحكام تخالف المروي عن أئمتهم معللين ذلك بالحاجة، واختلاف الزمن وتغير الأحوال[٦].

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلاف، ص: ١٣٨.
(٢) المدخل الفقهي العام، ٢/ ٩٤٢.
(٣) انظر: حاشية ابن الخياط على شرح الخرشي لفرائض خليل، ط عاطف بمصر، ص: ٥١.
(٤) اختلاف الاجتهاد وتغيره، المرعشلي، ص ١٣٧.
(٥) رسائل ابن عابدين ٢/ ١٢٤.
(٦) المقاصد العامة للشريعة، ص: ١٨٣.

ولذا نرى القرافي يقول في إيقاع الطلاق الثلاث، بقول الزوج "علي الحرام": "وإياك أن تقول إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث، لأن مالكًا قال ذلك، أو لأنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الاستعمال والعادة، كما يحصل لسائر العوام... فإن النقل إنما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب بل المسطر تابع لاستعمال الناس". وقال في موضع آخر: "ومن أفتى بغير ذلك -يقصد مراعاة العادة- كان خارقًا للإجماع، فإن الفتيا بغير مستند مجمع على تحريمها... ومتى تغيرت فيه العادة تغير الحكم بإجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالأولى، وفي موضع ثالث يقول: الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"(1).

كما أفتى فقهاء الحنفية في كثير من المسائل بغير ما أفتى به الإمام أبو حنيفة وصاحباه، وما ذلك إلا مجاراة منهم للعرف الجاري في زمانهم، الذي لو كان في زمن الأئمة لأفتوا به، للحاجة واختلاف الأزمان وتغير الأحوال، ومن ذلك إفتاؤهم هم بجواز الاستئجار على تعليم القرآن لانقطاع عطايا المتعلمين، التي كانت في الصدر الأول، ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة لزم ضياعهم وضياع عيالهم، ولو اشتغلوا بالاكتساب في حرفة وصناعة يلزم ضياع القرآن والدين. فأفتوا بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، مع أن هذا مخالف لما اتفق عليه الإمام أبو حنيفة وصاحباه، وهو عدم جواز الاستئجار على ذلك وأخذ الأجرة عليه، لأنه طاعة من الطاعات كالصلاة والحج وقراءة القرآن ونحو ذلك(2).

ومن خلال ما سبق يتجلى لنا مدى اهتمام العلماء وتطبيقهم لقاعدة: "تغير الأحكام لتغير الأزمان"(3)، ومهدوا لذلك بكلام حول بناء الشريعة

(1) الفروق 1/ 176، 43.
(2) المقاصد العامة للشريعة، ص: 183.
(3) إعلام الموقعين 3 / 3 – 58.

على مصالح العباد، وضربوا أمثلة كثيرة على قاعدة تغير الفتوى واختلافها لاختلاف أحوال الناس وعاداتهم وظروفهم. ويظهر ذلك فيما اشتهر عن الإمام الشافعي أن له مذهبًا يسمى (القديم)، ويراد به الكتاب الذي صنفه بالعراق عام (١٩٥هـ)، واسمه (الحجة) وهو مجلد ضخم، وكذلك ما أفتى به، ويتسم هذا المذهب في عمومه بموافقته لمذهب الإمام مالك.

كما أن له مذهبًا آخر يسمى (الجديد)، ويراد به ما صنفه، وأفتى به في مصر عام (١٩٩هـ) حيث أعاد النظر في كتابه (لحجة)، فألّف بدله كتابه (المبسوط) الذي اشتهر فيما بعد بكتاب (الأم)، وهو يشتمل على كتبٍ كثيرة[١].
وأما الأسباب التي كانت وراء تغيّر اجتهاد الإمام الشافعي رحمه الله فأهمها:

أولًا: اطلاعه على أحاديث جديدة لم يسمع بها قبل دخوله مصر تُشكِّلُ أدلةً قوية أمام الأحاديث التي احتج بها في العراق مثل أحاديث توقيت المسح على الخفين، فقد كان يرى رأي مالك في عدم التوقيت[٢]، أما في مذهبه الجديد فقد رجع إلى القول بالتوقيت، فيمسح المقيم يومًا وليلة، والمسافر ثلاثة أيام بلياليها، للأحاديث الواردة في ذلك[٣].

ثانيًا: تغيّر عادات الناس وطرق معيشتهم في الحياة وأحوالهم بتغير المكان والزمان، وذلك كما في صناعة دباغة الجلود مثلًا التي كانت متطورة في مصر عندما قدم إليها، وكانت تُشكِّل دعامة اقتصادية مهمة بعكس بلاد الحرمين، مما دعا الشافعي إلى القول في مذهبه الجديد ببيع الجلد المدبوغ[٤].

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة ١٢٨٥/٢، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٤٨/١، اختلاف الاجتهاد وتغيره لمحمد المرعشلي ص: ٣٨٣.

(٢) الاستذكار لابن عبدالبر ٢٢١/١، قال ابن عبدالبر: وقد روي عن مالك التوقيت في المسح في رسالته إلى بعض الخلفاء، وأنكر ذلك أصحابه.

(٣) المجموع شرح المهذّب للنووي ٥٤٥/١. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي ١/ ١٤٩.

(٤) المجموع شرح المهذّب للنووي ٢٤٠/٩، اختلاف الاجتهاد وتغيّره ٣٨٤.

ومن الأمثلة على تأثير البيئة في تغير الأحكام اختلاف البلوغ في الأقطار الحارة عن الأقطار الباردة، فالصبي في سن الرابعة عشرة في بلد ما يبلغ الحلم فيتعلق به التكليف، ونظيره في بلد آخر لا يبلغ فلا يكون مكلفًا. فسقوط التكليف عن أحدهما وقيامه بالآخر ليس باختلاف الخطاب الموجه إليهما، بل الخطاب واحد، ولكن مُتَعلِّقه وقوع التكليف على من عاش في بلد حار وظهرت عليه أمارات البلوغ، وعدم التكليف على من عاش في بلد آخر ولم تظهر عليه الأمارات نفسها.

ومن ذلك تتبين لنا العلاقة الوثيقة بين تغير الأحكام وتغير العوائد، الشيء الذي جعل ابن عابدين يؤلف رسالة في العرف صرح فيها مرارًا بوجوب مراعاة عرف الناس وعوائدهم من قبل المفتين والفقهاء والحكام، ولام الذين جمدوا على الأحكام التي أصدرها سلفهم إذا كانت مبنية على عوائد زالت وعرف تغير، وأتى بنقول نفيسة تؤكد هذا الارتباط بين الأحكام والعوائد من حيث التغير. وأنقل بعض نصوص كلامه الدالة على ذلك: قال ابن عابدين: "ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف"[(١)]. وقال: "ليس للمفتي الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وألاّ يُضيّع حقوقًا كثيرة، ويكون ضرره أعظم من نفعه"[(٢)]. وقال: "النُقول ونحوها دالّة على اعتبار العرف الخاص، وإن خالف المنصوص عليه في كتب المذهب ما لم يخالف النصَّ الشرعيَّ"[(٣)]. وقال أيضًا: "المفتي لا بدَّ له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس"[(٤)]. وقال: "من لم يكن عالمًا بأهل زمانه فهو جاهل"[(٥)]. وقال: "اعلم أن

(١) نشر العرف مجموعة رسائل ابن عابدين ٢/ ١١٣.
(٢) المصدر نفسه ٢ /١٢٩.
(٣) نشر العرف مجموعة رسائل ابن عابدين ٢ /١٣١.
(٤) المصدر نفسه ٢ /١٢٧.
(٥) نشر العرف مجموعة رسائل ابن عابدين ٢ /١٢٨.

المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفون إلاَّ لتغيّر الزمان والعرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه"[١]. ونقل عن بعض علماء الحنفية قوله: "من لم يكن عالمًا بأهل زمانه فهو جاهل"[٢]. ويذكر ابن عابدين أن الإمام صاحب أبي حنيفة كان يذهب إلى الصباغين، ويسأل عن معاملتهم، وما يديرونه فيما بينهم[٣].

خاتمة:

أحبُّ أن أختم هذه النُقول القيّمة من كلام ابن عابدين بهذا النَّقل الذي يُبين أهمية معرفة الحكام والمفتين بأعراف الناس وعاداتهم، يقول رحمه الله في ذلك: "قال بعض العلماء المحقَّقين: لا بدَّ للحاكم من فقهٍ في أحكام الحوادث الكلّية، وفقهٍ في نفس الواقع وأحوال الناس، يُميِّز به بين الصادق والكاذب، والمحقّ والمبطل، ثمَّ يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع. والمفتي الذي يفتي بالعرف لا بدَّ له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاصٌّ أو عامٌّ، وأنه مخالف للنصّ أولًا، ولا بدَّ له من التخرُّج على أستاذ ماهر، ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والدلائل، فإنَّ المجتهد لا بدَّ له من معرفة عادات الناس، فكذا المفتي، ولذا قال في آخر (منية المفتي)[٤]: لو أن رجلًا حفظ جميع كتب أصحابنا لا بدَّ أن يتتلمذ للفتوى حتى يهتدي إليها، لأنَّ كثيرًا من المسائل يجاب عنها على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة"[٥].

(١) المصدر نفسه ٢ /١٢٦.
(٢) المصدر نفسه ٢ /١٢٨.
(٣) المصدر نفسه ٢ /١٢٨.
(٤) مخطوط «خاص»، وهو ليوسف بن أحمد (أو ابن أبي سعيد ابن أحمد) السجستاني، فقيه حنفي، (كان حيا سنة ٦٣٨ هـ). اشتهر بكتابه «منية المفتي». انظر: الأعلام، للزركلي٨/٢١٤.
(٥) نشر العرف، مجموعة رسائل ابن عابدين ٢ /١٢٧.

تحقيقًا لشمول الشريعة جاءت أحكامها متَّسمة بالثبات والمرونة لتواكب حياة البشر التي تقوم على أمور ثابتة وأخرى متغيرة: فالثابت في حياة الناس نظمه الشارع بأحكام ثابتة، والمتغير نظمه بأحكام مرنة تتلاءم مع ما يحدث في حياة الناس من تغيرات.

إن الثبات والمرونة في أحكام الشريعة يمثل إحدى خصائص التشريع في تيّسيره على الناس ورعاية مصالحهم الثابتة والمتغيرة في جميع المجتمعات وعلى مر العصور.

بما أن الأصل في الأحكام الشرعية هو الثبات، والتغير هو الاستثناء، لذلك كان لا بد من ضبط هذا الاستثناء وتحديد مجاله حتى لا يكون مبررًا لمن يريد التَّفلُّت من أحكام الشريعة بدعوى تغير الأحكام.

نتائج البحث

- أن العرف مصدر من مصادر الأحكام الإسلامية، وهو معتبر في استنباط الأحكام.
- أن العرف له صلة قوية بالمصلحة المرسلة، لأنها مبينة على المصالح للمسلمين.
- هناك بعض العرف يتناسب ومقاصد الشريعة الإسلامية ولا يخالفها، وهو معتبر عند الشرع.
- أن قاعدة التدرج في تغيير العرف الذي يخالف الشريعة مطلوبة في هذا الزمان.
- أن فقه الواقع وفقه الأولويات وفقه الموازنة يساعدنا في تغيير العرف، الذي لا يتناسب والشريعة الإسلامية.

التوصيات

- الحاجة الماسة إلى البحث العلمي في العرف الذي وقع في كثير من الأماكن، هل هو مشروع أم ليس مشروعًا؟
- المحافظة على العرف الذي يعتبر عند الشرع.
- الحاجة الماسة إلى إفهام المسلمين عن مكانة العرف في الإسلام.

- ضرورة المزيد إلى المجمع الفقهي في كل دولة في بيان العرف المعتبر عند الشرع والعرف غير معتبر عند الشرع.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. أثر العرف في التشريع الإسلامي: السيد صالح عوض محمد النجار، نشر دار الكتاب الجامعي، مصر، القاهرة، المطبعة العالمية بالقاهرة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٣. الاجتهاد فيما لا نص فيه، الدكتور الطيب خضري السيد، نشر مكتبة الحرمين، الرياض، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٤. أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله ابن العربي (ت٥٤٣ هـ)، تحقيق: علي محمد البجادي، دار الفكر، بيروت.

٥. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: شهاب الدين أحمد بن إدريس، أبو العباس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، اعتناء عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط. ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٦. اختلاف الاجتهاد وتغيره، محمد عبدالرحمن المرعشلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م

٧. أدب الفتوى وشروط المفتي وصفة المستفتي وأحكامه وكيفية الفتوى والاستفتاء: ابن الصلاح الشهر زوري، ت: فوزي عبدالمطلب، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط: الأولى، ١٩٩٢م

٨. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح كله بإيجاز والاختصار، يوسف ابن عمر، أبو عمر ابن عبدالبر القرطبي (٤٦٣هـ)، تعليق: عبدالمعطي أحمد قلعجي، الطبعة الأولى، دمشق، دار قتيبة، دار الوغى، ١٤٢١هـ/ ١٩٩٣م.

٩. أصول الدعوة، عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م.

١٠. أصول الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة ١٩٩٧م.

١١. إعلام الموقعين عن رب العالمين،محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تعليق وضبط: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٢. بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر الدمشقي، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية – بيروت : دار الفكر.

١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد، أبو الوليد بن رشد، مطبعة المعاهد، مصر، ١٣٥٣هـ، ١٩٣٥م.

١٤. تاج العروس، الزبيدي، ت: عبدالسلام هارون، الكويت، طبعة وزارة الإرشاد، ١٩٧٠م.

١٥. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: إبراهيم بن علي ابن محمد، برهان الدين ابن فرحون (ت٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٠١هـ.

١٦. التعريفات: علي بن محمد بن الشريف، الجرجاني (ت٧٤٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٧ هـ، ١٩٦٨م.

١٧. تهذيب الأسماء واللغات: محيي الدين يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين، أبو زكريا بن حزام النووي، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

١٨. حاشية المهدي الوزاني على شرح التاودي على لامية الزقاق، طبعة حجرية، بدون تاريخ.

١٩. الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد علاء الدين بن علي الحصفكي (ت١٠٨٨هـ)، طبعة الأستانة ١٣٢٩هـ.

٢٠. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر أفندي، تعريب فهمي الحسيني المحامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢١. رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين ط. الثانية ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، ومعه السيرة النبوية لابن هشام: عبدالرحمن السهيلي (ت٥٨١هـ)؛ تحقيق وتعليق وشرح عبدالرحمن الوكيل، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٧م.

٢٣. شرح العمل الفاسي، لأبي عبدالله السجلماسي، طبعة حجرية، بدون تاريخ.

٢٤. شرح الكوكب المنير في أصول الفقه: محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق، محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤١٦هـ/ ١٩٩٣م.

٢٥. شرح المجلة: سليم رستم بن إلياس بن طنور باز (ت ١٣٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

٢٦. شرح المجلة: محمد خالد بن محمد عبدالستار الأتاسي (ت ١٣٢٦هـ)، المكتبة الحبيبية كانسي رود باكستان

٢٧. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري،تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٢٨. العرف والعادة في رأي الفقهاء، الشيخ أحمد فهمي أبو سنة، الطبعة الأولى، دار البصائر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.مصر.

٢٩. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، عمر عبدالكريم الجيدي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الفضالة المحمدية، المغرب، ١٩٨٢هـ.

٣٠. الفتاوى للشاطبي، مقدمة المحقق: محمد أبو الأجفان، حقق هذا الكتاب الأستاذ الصادق الحلوي، ونال به دكتوراه الحلقة الثالثة في الفقه والسياسة الشرعية من الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين في تونس بإشراف: محمد الشاذلي سنة ١٤٠٢هـ.

٣١. فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق، محمد فؤاد عبدالباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.
٣٢. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الحنفي حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)،ط. ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
٣٣. الكليات، أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
٣٤. لسان العرب، محمد بن مكرم الأفريقي المصري: أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، طبعة دار صادر، بيروت لبنان.
٣٥. المبسوط، محمد بن أحمد الحنفي، أبو بكر السرخسي (ت٤٩٠هـ)، ط. الأولى بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت
٣٦. مجلة الأحكام العدلية، أحمد باشا جودت، مطبعة شعاركو، دون طبعة.
٣٧. مجموع الفتاوى/ لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، سنة النشر: ١٤٢٥ – ٢٠٠٤، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد- السعودية.
٣٨. المجموع على شرح المهذّب، أبو زكرياء يحيى بن شرف النووي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، ط. الأولى ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، دار النفائس، الرياض.
٣٩. مجموعة رسائل ابن عابدين، محمد أمين ابن عابدين، دار الإحياء التراث العربي، بيروت.
٤٠. المدخل الفقهي العام، الشيخ مصطفى أحمد الزرقا، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، دار القلم دمشق، بيروت.
٤١. مصادر التشريع فيما لا نص فيه: عبدالوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣م.

٤٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: أحمد بن محمد بن علي المقري، الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، ط. الثانية ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، المكتبة العصرية.

٤٣. معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء أبو الحسين الرازي، تحقيق عبدالسلام هارون، ط. الأولى ١٤١١هـ، ١٩٩١م، دار الجيل، بيروت.

٤٤. المعيار المعرب والجامع المغرب في فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب: أحمد بن يحيى، أبو العباس الونشريسي (ت٩١٤هـ)، بدون طبعة، ١٤٠١هـ١٩٨١م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

٤٥. المغني على مختصر الخرقي: أحمد بن محمد، أبو عبدالله ابن قدامة المقدسي (ت ٦٣٠ هـ) تحقيق الدكتور محمد شرف الدين الخطاب والدكتور السيد محمد السيد، دار الحديث، القاهرة.

٤٦. مقدمة ابن خلدون: عبدالرحمان ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، المكتبة العصرية، بيروت.

٤٧. المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: سليمان بن خلف الأندلسي، أبو الوليد الباجي (ت٧٧٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثالثة ١٣٣٢هـ.

٤٨. الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، تحقيق: عبدالله دراز، نشر الكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، أوفست دار المعرفة، بيروت.

٤٩. نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، محمد أمين بن عمر ابن عابدين، مكتب صنايع، ١٢٨٦هـ.

فهرس المحتويات

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

تمليك الطفل الفقير الزكاة

إعداد:
د. أسماء بنت محمد آل طالب
الأستاذ المساعد في قسم الفقه كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فإن الله تعالى قد عظَّم أمر الزكاة، وجعلها من أركان هذا الدين؛ ولهذا كثر اقترانها في كتاب الله بفريضة الصلاة، كما أنها محققة للتكافل الاجتماعي، والترابط بين أفراد المجتمع المسلم.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد فرض الزكاة على أرباب الأموال، فإنه سبحانه قد بين أوجه صرف الزكاة ومستحقيها؛ حفظًا لأموال الزكاة من أي مطمع، وتأكيدًا لصرفها على أهلها، ووصولها إلى مستحقيها؛ ولذا عني الفقهاء رحمهم الله بأحكام إخراج الزكاة وصرفها، فلا يكاد يخلو مؤلف في الفقه من ذكر لفريضة الزكاة، وبيان مصارفها، وجملة من أحكامها ومسائلها، ومن ذلك تمليك الفقير من مال الزكاة، وما يتعلق بذلك من مسائل؛ لذا آثرت أن يكون موضوع بحثي هو:

(تمليك الطفل الفقير الزكاة)

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية الموضوع في نقاط كثيرة، من أهمها:

١. أن البحث متعلق بأحد أركان الإسلام ومبانيه العظام، وهو الزكاة.

٢. حاجة كثير من أصحاب الأموال إلى معرفة الأوجه الشرعية لمصرف الفقراء، ومن ذلك ما يتعلق بتمليك الطفل الفقير من مال الزكاة، وما يتبع ذلك من مسائل.

٣. حاجة كثير من القائمين على المؤسسات الزكوية إلى معرفة المسائل المتعلقة بمصرف الفقراء -بما فيهم الأطفال- من حيث تمليكهم مال الزكاة من عدمه، وأحكام تلك المسائل.

أسباب اختيار الموضوع:

١. ما سبق من بيان أهمية الموضوع، وعظيم الفائدة المترتبة على بحثه.

٢. حاجة الموضوع إلى تحرير مسائله ودراستها، وبيان الحكم الشرعي فيها.

٣. جدة الموضوع، حيث لم أجد من بحثه على وجه الاستقلال، وإنما أشير إليه في بعض المؤلفات والرسائل العلمية.

أهداف الموضوع:

١. جمع المسائل المتعلقة بتمليك الطفل الفقير من مال الزكاة ونظمها في مؤلف واحد، وتأصيل تلك المسائل، وبيان الحكم الشرعي فيها.

٢. الإسهام في حل الإشكالات الفقهية المتعلقة بمصرف الأطفال الفقراء، ووصولها لأهلها ومستحقيها.

الدراسات السابقة:

١. النوازل في الزكاة للباحث: عبدالله بن منصور الغفيلي (رسالة دكتوراه) كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٤٢٨)هـ.

٢. مصارف الزكاة وتمليكها في ضوء الكتاب والسنة للباحث: خالد عبدالرزاق العاني (رسالة دكتوراه) كلية الشريعة، قطر.

٣. مصارف الزكاة في الإسلام للباحث: محمد بن يوسف الزنيدي، (رسالة ماجستير) الجامعة الإسلامية (١٤٠١)هـ.

٤. مصارف الزكاة في الإسلام للباحث: حسن علي كوركولي (رسالة ماجستير) جامعة أم القرى (١٤٠٣)هـ.

٥. التطبيقات المعاصرة لمصارف الزكاة للباحث: أحمد بن سعد الحيد (رسالة ماجستير) كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٤٣٥)هـ.

منهج البحث:

يتبين منهج البحث فيما يلي:

أولًا: أصور المسألة المراد بحثها تصويرًا دقيقًا قبل بيان حكمها؛ ليتضح المقصود من دراستها.

ثانيًا: إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق، فأذكر حكمها بدليلها، مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة.

ثالثًا: إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف، فأتبع ما يلي:

١. تحرير محل الخلاف إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.

٢. ذكر الأقوال في المسألة، مع بيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.

٣. الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع ذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف.

٤. توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

٥. استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة إن لم يكن وجه الدلالة واضحًا، وذكر ما يرد على الأدلة من مناقشات، وما يجاب عنها إن كانت.

٦. الترجيح مع بيان سببه.

٧. الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصيلة في التحرير والتوثيق.

٨. التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

٩. تجنب ذكر الأقوال الشاذة.

١٠. ترقيم الآيات، وبيان سورها.

١١. تخريج الأحاديث، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

١٢. تخريج الآثار من مصادرها الأصيلة.

١٣. التعريف بالمصطلحات، وشرح الغريب الوارد في صلب الموضوع..

١٤. العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

١٥. خاتمة البحث، وتشتمل على أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

١٦. أتبع البحث بفهرس يعين على الاستفادة منه، على النحو الآتي:

- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

عنوان البحث:

(تمليك الطفل الفقير الزكاة)

تقسيمات البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة.

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وتقسيماته.

التمهيد: في التعريف بتمليك الطفل الفقير الزكاة، وفيه أربعة مطالب.

المطلب الأول: تعريف التمليك، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف التمليك لغة.

الفرع الثاني: تعريف التمليك اصطلاحًا.

المطلب الثاني: تعريف الطفل.

المطلب الثالث: تعريف الفقير، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الفقير لغة.

الفرع الثاني: تعريف الفقير اصطلاحًا.

المطلب الرابع: تعريف الزكاة، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الزكاة لغة.

الفرع الثاني: تعريف الزكاة اصطلاحًا.

المبحث الأول: تمليك الطفل الفقير الزكاة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم تمليك الفقير الزكاة.

المطلب الثاني: حكم تمليك الطفل الفقير الزكاة.

المبحث الثاني: كيفية تمليك الطفل الفقير الزكاة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اشتراط القبض في تمليك الزكاة.

المطلب الثاني: من ينوب عن الطفل الفقير في قبض الزكاة.

الخاتمة.

الفهرس.

التمهيد
التعريف بتمليك الطفل الفقير الزكاة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
تعريف التمليك

الفرع الأول: تعريف التمليك في اللغة:

التمليك من ملَّكَه الشيء يملكه تمليكًا إذا جعله مِلكًا له، والمِلْك: احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به[1].

جاء في معجم مقاييس اللغة[2]: "يقال: ملك الإنسان الشيء يَمْلِكُه مَلْكًا، والاسم المِلْك؛ لأن يده فيه قوية صحيحة".

وفي الإفصاح[3]: ملك الشيء يملكه مِلكًا ومُلكًا، وامتلكه وتملكه. حازه وانفرد بالتصرف فيه، فهو مالك.

الفرع الثاني: تعريف التمليك في الاصطلاح:

هو القدرة الشرعية على التصرف في الشيء، والانتفاع به[4].

ولم أقف على تعريف للتملك من خلال نصوص الفقهاء، وإنما عرفوا

(١) ينظر: مختار الصحاح: ٥٥٧، مادة (ملك)، القاموس المحيط ١/٩٥٤ مادة (ملكه).
(٢) ٥/٣٥٢.
(٣) الإفصاح في فقه اللغة ١/٣١٤، ٣١٥.
(٤) القواعد النورانية لابن تيمية: ٣٠٠، التعريفات للجرجاني: ٢٢٨/ ٢٢٩.

الملك بتعاريف متقاربة مضمونها واحد، ومنها يستخلص معنى التمليك، وهي على النحو الآتي:

١. عند الحنفية[١]: الملك هو قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف، "وزاد بعضهم قيد" إلا لمانع".

٢. عند المالكية[٢]: الملك تمكين الإنسان شرعًا بنفسه، أو بنيابة، من الانتفاع بالعين أو المنفعة، أو من أخذ العوض عن العين، أو المنفعة.

٣. عند الشافعية[٣]: هو القدرة على التصرفات التي لا تتعلق بها تبعة ولا غرامة، دنيا ولا آخرة.

٤. عند الحنابلة[٤]: هو القدرة الشرعية على التصرف في الرقبة.

وعليه، فتمليك الفقير للزكاة، دفع المال له؛ ليحوزه وينفرد بالتصرف فيه.

التعريف المختار:

حتى يشمل التعريف هذه الأمور، فإن التعريف المختار للملك هو ما ذكره أحد المعاصرين: بأنه اختصاص إنسان بشيء يخوله شرعًا الانتفاع والتصرف فيه وحده ابتداء، إلا لمانع[٥].

وعلى هذا، فالملك علاقة بين الإنسان والمال، أقرها الشرع، تجعله مختصًّا به، ويتصرف فيه بكل التصرفات -ما لم يوجد مانع شرعي كالجنون أو العته أو السفه أو الصغر- كما أن اختصاصه به يمنع غيره من الانتفاع به، أو التصرف فيه إلا إذا وجد مسوغ شرعي يبيح له ذلك؛ كولاية، أو وصاية، أو وكالة.

وتصرف الولي أو الوصي أو الوكيل لم يثبت له ابتداء، وإنما بطريق

(١) شرح فتح القدير ٦/٢٤٨ ط (دار الفكر).
(٢) حاشية ابن الشاط على الفروق ٣/٢٠٨ وما بعدها.
(٣) المنثور في القواعد للزركشي ٣/٢٢٣.
(٤) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/١٠٦.
(٥) الملكية في الشريعة الإسلامية للعبادي ١/١٥٠.

النيابة الشرعية عن غيره، فيكون الصغير، أو المجنون، ونحوهما هو المالك، إلا أنه ممنوع من التصرف بسبب نقص أهليته أو فقدانها، ويعود له الحق بالتصرف عند زوال المانع(١).

المطلب الثاني
تعريف الطفل

الطفل هو المولود الصغير من ولادته حتى البلوغ(٢) والأصل فيه: الولد الصغير من الإنسان والدواب يقال: هو طفل، والأنثى طفلة(٣)، ويكون الطفل بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والجمع، قال الله تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفۡلِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يَظۡهَرُواْ عَلَىٰ عَوۡرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور:٣١].

مع ملاحظة أن مرحلة الطفولة تنقسم إلى عدة مراحل، وكل مرحلة لها أحكام تخصها، لكن لا حاجة إلى تفصيل ذلك، ما دامت كلها داخلة في دائرة الطفولة(٤).

المطلب الثالث
تعريف الفقير

الفرع الأول: تعريف الفقير في اللغة:

اسم مفرد على وزن فعيل بمعنى فاعل، وجمعه فقراء، ومؤنثه فقيرة، والجمع من النسوة فقائر(٥).

(١) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي ٤/٥٧، ٥/٤٨٩، ٤٩٠.
(٢) ينظر: المصباح المنير ١/٢٧٤، مختار الصحاح: ٣٤٦ مادة (الطفل) فيهما.
(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٣/٤١٣ مادة (طفل).
(٤) ينظر: تجريم الاتجار بالأطفال واستغلالهم في الشريعة الإسلامية، د. محمد فضل عبدالعزيز المراد: ٦٨.
(٥) ينظر: لسان العرب ٥/٦٠، المصباح المنير ٢/٤٧٨ مادة (فقر) فيهما، القاموس المحيط ١/٤٥٧، ٤٥٨ مادة (الفقر).

والفقر ضد الغنى، مشتق من الفَقْر أو الفُقْر -بالفتح والضم- لغتان كالضَّعف والضُّعف، يقال: افتقر يفتقر فهو فقير ومفتقر؛ ولا يكاد يقال: فَقَر وفَقُرَ وإن كان القياس يقتضيه[1].

جاء في معجم مقاييس اللغة[2]:

"الفاء والقاف والراء أصل صحيح، يدل على انفراج في شيء من عضو أو غير ذلك، ومن ذلك الفَقَار للظهر، سميت للحزوز والفصول بينهما".

يقال رجل فقير ومفقور، إذا كان مكسور فقار الظهر[3].

والفقير من المال: المحتاج إذا قل ماله، والفقر الحاجة[4].

ومنه اشتق اسم الفقير، فكأنه مكسور فقار الظهر من ذلته وحاجته[5].

الفرع الثاني: تعريف الفقير في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الفقهاء رحمهم الله في تحديد حقيقة الفقير على أقوال أشهرها ما يلي:

القول الأول:

الفقير من له أدنى شيء، وبه قال جمع من أهل اللغة[6]، وهو الصحيح من مذهب الحنفية[7]. والمشهور من مذهب المالكية[8]، واختاره بعض

(١) ينظر: مختار الصحاح: ٤٤٧، لسان العرب ٥/٦٠، ٦١ مادة (فقر) فيهما، القاموس المحيط ١/٤٥٧، ٤٥٨ مادة (الفقر) تاج العروس ٣/٤٧٣ مادة (فَقُر).

(٢) ٤/٤٤٣ مادة (فَقرُ).

(٣) ينظر: مختار الصحاح: ٤٤٧، لسان العرب ٥/٦١، ٦٢ مادة (فقر) فيهما، القاموس المحيط ١/٤٥٣ مادة (الفقر).

(٤) ينظر: لسان العرب ٥/٦٠، ٦١ مادة (فقر)، القاموس المحيط ١/٤٥٧ مادة (الفقر).

(٥) ينظر: مختار الصحاح: ٤٤٧، معجم مقاييس اللغة ٤/٤٤٣، لسان العرب ٥/٦٢ مادة (فقر) في الجميع.

(٦) ينظر: الزاهر: ١٩٤.

(٧) ينظر: البحر الرائق ٢/٢٥٨، الاختيار لتعليل المختار ١/١١٨، الفتاوى الهندية ١/ ١٨٧.

(٨) ينظر: مواهب الجليل ٢/٤٣٢، ٣٤٣، حاشية الدسوقي ٢/٤١٢، الخرشي على مختصر خليل ٢/٢١٢، المنتقى شرح الموطأ ٢/١٥٢.

الشافعية[١]، ورواية عند الحنابلة[٢].

القول الثاني:

إن الفقير هو المحتاج المتعفف عن السؤال، وهو رواية عن أبي حنيفة[٣]، ورواية عند المالكية[٤]، واختاره ابن جرير الطبري[٥].

القول الثالث:

الفقير هو الذي يسأل ويظهر افتقاره وحاجته إلى الناس، وهو رواية عند الحنفية[٦].

القول الرابع:

الفقير هو من لا مال له ولا كسب أصلًا، أو له ما لا يقع موقعًا من كفايته، وبه قال جمع من أهل اللغة[٧]، واختاره ابن حزم[٨]، وهو رواية عن أبي حنيفة[٩]، وبه قال بعض المالكية[١٠]، وهو مذهب الشافعية[١١]، والصحيح من مذهب الحنابلة[١٢].

جاء في المجموع شرح المهذب[١٣]:

"قال أصحابنا: والمعتبر في قولنا: يقع موقعًا من كفايته، المطعم والملبس

(١) ينظر: الحاوي الكبير ١٠/٥٥٤، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٣/٤١٣.
(٢) ينظر: الفروع ٢/٥٨٨، الإنصاف ٢/٢١٧.
(٣) ينظر: المبسوط ٣/٨، بدائع الصنائع ٢/٤٣، الاختيار لتعليل المختار ١/١١٨.
(٤) ينظر: المنتقى شرح الموطأ ٢/١٥٢، البيان والتحصيل ٨/٥١٦.
(٥) تفسير الطبري ١٤/٣٠٩.
(٦) ينظر: المبسوط ٣/٨.
(٧) ينظر: مختار الصحاح: ٤٤٧، لسان العرب ٥/٦٠ مادة (فقر) فيهما.
(٨) ينظر: المحلى ٦/١٤٩.
(٩) ينظر: تبيين الحقائق ١/٢٩٦.
(١٠) ينظر: الذخيرة ٢/٥١٧.
(١١) ينظر: نهاية المحتاج ٦/١٥١، المجموع شرح المهذب ٦/١٩٠، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٣/٤١٢.
(١٢) ينظر: الإنصاف ٣/٢١٧، كشاف القناع ٢/٢٧٢، شرح منتهى الإرادات ١/٤٢٤.
(١٣) ٦/٧١. وقد أفاض العلماء ﷺ في تعريف الفقير، وذكر الفرق بينه وبين المسكين وبيان الأدلة على ذلك، وليس هذا موضع بسطه.
ينظر: المبسوط ٣/٨، بدائع الصنائع ٢/٤٣، مواهب الجليل ٦/٣٧٤، حاشية الدسوقي ٤/ ٤٣٢، الإنصاف ٢/٢١٧، كشاف القناع ١/٢١٧.

والمسكن، وسائر ما لا بد له منه على ما يليق بحاله، بغير إسراف ولا إقتار لنفس الشخص، ولمن هو في نفقته".

الترجيح:

الراجح هو القول بأن الفقير هو من لا يجد شيئًا البتة، أو يجد شيئًا يسيرًا من الكفاية، من كسب، أو غيره، مما لا يقع موقعًا من كفايته، وقد رجحت هذا القول؛ لقوة أدلته، أذكر منها قول الله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ [الحشر:٨]. فأخبر الله تعالى عن المهاجرين أنهم أخرجوا من ديارهم وأموالهم، وسماهم فقراء، فدل ذلك على أن الفقير هو من لا مال له أصلًا، أو يجد شيئًا يسيرًا من الكفاية.

وقد أعرضت عن بقية الأدلة؛ لأنها إنما سيقت لإثبات الفرق بين الفقير والمسكين، وليس هذا موضعه(١).

المطلب الرابع
تعريف الزكاة

الفرع الأول: تعريف الزكاة في اللغة:

هي اسم من الفعل زكا، يزكو، والمصدر منه زكاء وزكوًا أي: نما، يقال: زكا الزرع إذا نما، والزكاة: الصلاح، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً ۖ وَكَانَ تَقِيًّا ﴿١٣﴾﴾ [مريم] أي: صلاحًا.

وزكى نفسه تزكية: مدحها، ومنه قول الله -تعالى-: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم:٣٢]. وتطلق الزكاة ويراد بها التطهير، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣] أي: تطهرهم(٢).

(١) ينظر: المحلى ٦/١٤٩.
(٢) ينظر: مختار الصحاح: ٢٤٠ مادة (زك١)، لسان العرب ١٤/ ٣٥٨ مادة (زكا).

جاء في معجم مقاييس اللغة[١]:

"الزاي والكاف والحرف المعتل أصل يدل على نماء وزيادة، والأصل في ذلك كله راجع إلى معنيين، وهما النماء والطهارة".

الفرع الثاني: تعريف الزكاة في الاصطلاح:

اختلفت تعاريف الفقهاء رحمهم الله للزكاة اصطلاحًا مع اتفاقها في المعنى.

فعرفها الحنفية بأنها: تمليك المال فقير مسلم غير هاشمي ومولاه، مع قطع المنفعة عن الملك من كل وجه لله تعالى[٢].

وعرفها المالكية بأنها: جزء من المال شرط وجوبه لمستحقه بلوغ المال نصابًا[٣].

وعرفها الشافعية بأنها: اسم لأخذ قدر مخصوص من مال يجب صرفه لأصناف مخصوصة، بشرائط مخصوصة[٤].

وعرفها الحنابلة بأنها: حق واجب، من مال خاص، لطائفة مخصوصة، في وقت مخصوص[٥].

مناقشة التعاريف:

يؤخذ على تعريف الحنفية ما يلي:

١. يتميز التعريف بذكر قيد التمليك، ويؤخذ على هذا القيد أن اشتراط التمليك لمصارف الزكاة محل خلاف بين العلماء، ولذا عرفها بعضهم بالإيتاء[٦].

(١) ١٧/٣ مادة (زكى).
(٢) ينظر: تبيين الحقائق ٢٥١/١، البحر الرائق ٢١٦/٢.
(٣) ينظر: مواهب الجليل ٢٥٥/٢.
(٤) ينظر: مغني المحتاج ٣٦٨/١، المجموع شرح المهذب ٣٢٥/٥.
(٥) ينظر: شرح منتهى الإرادات ٣٦٣/١، كشاف القناع ١٦٦/٢، المبدع ٢٩٠/٢.
(٦) ينظر: البناية شرح الهداية ٢٨٧/٣.

وسيأتي بيان هذه المسألة تفصيلًا في المبحث الثاني -إن شاء الله-.

٢. أن فيه تعيينًا للمستحقين بالفقراء، وهم أحد الأصناف الثمانية، والأولى التعميم، ومن هنا عمم بعض الحنفية مصارف الزكاة وموانعها، فقال في تعريفها: «لشخص مخصوص...»[(١)].

كما أن فيه استثناء الهاشمي ومولاه من الفقراء المستحقين، وهذا تفصيل يمكن إجماله بكون المستحقين طائفة مخصوصة[(٢)].

ويؤخذ على تعريف المالكية ما يلي:

١. أن فيه تنصيصًا على سبب الوجوب وهو ملك النصاب، إلا أنه لم يستوفِ الشروط؛ ولذا فإن التعبير بأوصاف مخصوصة، أو على وجه مخصوص أشمل[(٣)].

٢. أنه جاء في التعريف: "شرط وجوبه" فجعلوا النصاب شرط وجوب الزكاة، ومن المعلوم أن بلوغ النصاب إنما هو سبب لوجوب الزكاة لا شرطًا له[(٤)].

ويتميز تعريف الشافعية والحنابلة بالتعميم والاختصار، وقد نص فيهما على قيد الأوصاف المخصوصة، وهو ما خلت منه أكثر تعاريف الحنفية والمالكية، مع اشتماله على شرط الزكاة وانتفاء موانع إثباتها[(٥)]؛ لذا فإن الأقرب في تعريف الزكاة أن يقال: نصيب مقدر شرعًا في مال معين، لأصناف مخصوصة، على وجه مخصوص[(٦)].

(١) مراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوي ٧١٤، اللباب ١/١٣٦.
(٢) نوازل الزكاة لعبدالله منصور الغفيلي: ٤٢.
(٣) ينظر: المصدر السابق: ٤٢، التطبيقات المعاصرة لمصارف الزكاة لأحمد بن سعد الحيد: ٣٨.
(٤) ينظر: مواهب الجليل ٢/٣٤٤، المبدع ٢/ ٤٣٤، ٤٣٥.
(٥) نوازل الزكاة لعبدالله منصور الغفيلي: ٤٢.
(٦) المصدر السابق: ٤٣.

شرح التعريف:

نصيب مقدر شرعًا: يراد به بلوغ المال المزكى نصابًا، وهو الحد الشرعي الذي لا تجب الزكاة في المال بدونه، ويختلف باختلاف المال(١).

في مال معين: يراد به الأموال الزكوية، وهي سائمة الأنعام، والنقدان، وعروض التجارة، والخارج من الأرض، وخرج به ما كان للقنية، وما وجب في كل الأموال؛ كالديون والنفقات(٢).

لأصناف مخصوصة: يراد به أصناف الزكاة الثمانية الواردة(٣) في قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ﴾ [التوبة:٦٠].

كما يخرج بهذا القيد الهاشمي ومولاه؛ لأنه قد صح استثناؤهم(٤) وحرمانهم منها، ويخرج به من يجب عليه نفقتهم كالفروع والأصول(٥).

على وجه مخصوص: يراد بهذا القيد توفر شروط الزكاة، كالإسلام، والحرية، والملك التام، وحولان الحول، كما يراد به اشتراط النية في إخراج الزكاة، بأن تكون زكاة خالصة لله تعالى(٦).

---

(١) ينظر: مواهب الجليل ٢/٣٤٦، المبدع ٢/٢٩٣.
(٢) ينظر: المبدع ٢/٢٩١.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٤٣، شرح فتح القدير ٢/٢٠٠، بداية المجتهد ١/٢٠٠، المنتقى شرح الموطأ ٢/١٥٢، مواهب الجليل ٢/٣٤٢، مغني المحتاج ٤/١٧٣، حاشية إعانة الطالبين ٢/١٨٧، المغني ٤/١٢٤، ١٢٥، كشاف القناع ٣/٢٧، الإنصاف ٣/٢١٧، المبدع٢/٥١٤.
(٤) كما في قول الرسول ﷺ: «أما علمت أن آل محمد لا يأكلون الصدقة»، صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب أخذ صدقة التمر عند صرام النخل، وهل يترك الصبي فيمس تمر الصدقة ٢/١٢٦ (١٤٨٥).
(٥) ينظر: مواهب الجليل ٢/٣٤٤، المبدع ٢/٤٣٤، ٤٣٥.
(٦) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ١/٢٨٤، أسهل المدارك ١/٤١٢.

المبحث الأول
تمليك الطفل الفقير الزكاة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
حكم تمليك الفقير الزكاة

تصوير المسألة:

اختلف الفقهاء رحمهم الله في اشتراط تمليك الفقير للزكاة على قولين:

القول الأول:

لا يشترط في صرف الزكاة للفقير تمليكه لها، وبه قال الشوكاني رحمه الله وبعض المتأخرين[١].

القول الثاني:

يشترط في صرف الزكاة للفقير تمليكه لها، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥].

(١) السيل الجرار ٢/٧٧، وتبعه في هذا بعض المتأخرين، ينظر: تعقيب الشيخ مصطفى الزرقاء على توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث ١/٧٥ (بترقيم الشاملة).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٣٩، البحر الرائق ٢/٢١٦، رد المحتار ٢/٣، ٦٢، الفتاوى الهندية ١/١٩٠، تبيين الحقائق ١/٢٥١.

(٣) البيان والتحصيل ٢/٤٠٥، أسهل المدارك ١/٤١٢، حاشية الدسوقي ٢/١٥١، المنتقى شرح الموطأ ٢/٣٤٣.

(٤) مغني المحتاج ٤/١٧٣، أسنى المطالب ٢/٣٩٢، حاشية إعانة الطالبين ٢/١٨٧.

(٥) المغني ٤/٩٧، ١٢٥، كشاف القناع ٢/٢٨٨، المبدع ٢/٤٠٩، الفروع ٢/٦١٩، الإنصاف ٣/٢١٦، مطالب أولي النهى ٢/١٣٣.

وأكد الحنفية ذلك فعرفوا الزكاة بأنها: "تمليك مال"[١] واعتبروه ركن الزكاة، جاء في الاختيار لتعليل المختار[٢]: "والركن هو التمليك على وجه المبرة".

وجاء في بدائع الصنائع[٣]: "ولو اشترى بالزكاة طعامًا فأطعم الفقراء غداء أو عشاء ولم يدفع عين الطعام إليهم، لا يجوز لعدم التمليك".

وجاء في كشاف القناع[٤]: "وشرطها التمليك تمليكًا صحيحًا".

وجاء في الفروع[٥]: "ويشترط في إخراج الزكاة تمليك المعطى، فلا يجوز أن يغدي الفقراء والمساكين ويعشيهم...".

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[٦]: "ولا يجوز أن يعطى من الزكاة من يصنع بها دعوة وضيافة للفقراء، ولا يقيم بها سماطًا[٧]، لا لوارد ولا غير وارد، بل يجب أن يعطى ملكًا للفقير المحتاج، بحيث ينفقها على نفسه وعياله في بيته، ويقضي منها ديونه، ويصرفها في حاجاته".

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بعدم اشتراط تمليك الفقير للزكاة بما يلي:

١. ما جاء في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن ناسًا من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فاجتووها[٨]، فقال لهم رسول الله ﷺ: «إن

(١) البحر الرائق ٢/٢١٦، تبيين الحقائق ١/٢٥١.
(٢) ١/١٠١.
(٣) ٢/٣٩.
(٤) ٢/٢٨٨.
(٥) ٢/٦١٩.
(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/٥٧١.
(٧) السماط: الجماعة من الناس، ينظر: لسان العرب ٧/٣٢٥، مادة (سمط)، النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/٤٠١.
(٨) أي: أصابهم الجوى، وهو داء في الجوف، وذلك إذا لم يوافقهم هواؤها. =

شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها» ففعلوا وصحوا، ثم مالوا على الرعاء فقتلوهم وارتدوا عن الإسلام، وساقوا ذود رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فبعث في أثرهم فأتى بهم فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في الحرة حتى ماتوا"[(١)].

وجه الاستدلال:

أن في قول الرسول ﷺ: «إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها» إذن لأبناء السبيل في الشرب من ألبان الإبل للتداوي، وألحق البخاري بذلك بقية المنافع في جواز استعمالها، فترجم للحديث بقوله: باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل[(٢)].

ومادام أن رسول الله ﷺ أذن في انتفاع ابن السبيل من إبل الصدقة دون أن يملكه رقابها، ففي هذا دليل على عدم اشتراط تمليك الزكاة لابن السبيل، والفقير كابن السبيل، بجامع أن كلًّا منهما من أهل الزكاة.

ويناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن الحديث ليس فيه ما يدل على دفع مال الزكاة لابن السبيل، إنما أذن ﷺ في الانتفاع بالإبل لما احتيج إليها لحين صرفها.

الوجه الثاني: أن آية الصدقة فرقت بين الفقير وابن السبيل، فلا يصح قياسه على ابن السبيل، فإن الله سبحانه وتعالى أثبت الصدقة للفقير وبقية

= ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٣١٨/١.

(١) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل ١٣٠/٢ (١٥٠١). ومسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص، باب حكم المحاربين والمرتدين ١٢٩٦/٣ (١٦٧١).

(٢) ينظر: فتح الباري ٣٦٥/٤.

الأصناف الأربعة الأولى بلام الملك، ولما ذكر ما بعدها أبدل حرف الملك بحرف الظرف، جاء في التفسير الكبير: «فلابد لهذا الفرق من فائدة، وتلك الفائدة هي أن تلك الأصناف الأربعة المتقدمة يدفع إليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها كما شاءوا، وأما الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم عن الرق ولا يدفع إليهم... وابن السبيل كذلك.

والحاصل: أن في الأصناف الأربعة الأول يصرف المال إليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاءوا، وفي الأربعة الأخيرة لا يصرف المال إليهم، بل يصرف إلى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لأجلها استحقوا سهم الزكاة»[1].

٢. ما جاء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان إذا أتي بطعام سأل عنه: «أهدية أم صدقة؟» فإن قيل: صدقة. قال لأصحابه: «كلوا» ولم يأكل، وإن قيل: هدية ضرب بيده ﷺ فأكل معهم[2]، فرسول الله ﷺ أباح لهم الأكل من الصدقة من دون أن يملكهم إياه.

ونوقش:

بأن الاستدلال بهذا الحديث على عدم التمليك غيرُ مسلَّم، فالظاهر أن المراد بالصدقة هنا صدقة النافلة؛ لأن النبي ﷺ أذن لجميع من حضر من الصحابة بالأكل دون أن يفرق بين غني وغيره[3].

٣. عدم الدليل على اشتراط التمليك[4].

---

(١) التفسير الكبير الرازي ٨٦/١٦، وينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣٥٣/٣٥، تفسير المنار ٥٨٧/١٠.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الهبة وفضلها، باب قبول الهدية ١٥٥/٣ (٢٥٧٦).

(٣) ينظر: مبدأ التمليك ومدى اعتباره في صرف الزكاة ٤٢٧/١.

(٤) ينظر: مناقشة الشيخ مصطفى الزرقاء على توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث ٧٥/١ (بترقيم الشاملة).

ونوقش:

بأن هذا لا يُسَلَّم؛ بل قد قام الدليل على اشتراطه كما تقدم ذكره.

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١. قول الله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣].

وجه الاستدلال:

أن الله تعالى قد أمر بإيتاء الزكاة، وحصول الإيتاء للمعطى تمليكه له، فلفظ الإيتاء في الآية يدل على التمليك[(١)].

ونوقش:

بأن الإيتاء الإعطاء[(٢)]، وكما أن الإعطاء يكون بالتمليك، فإنه يكون بالإباحة، وتمكين الفقير من الانتفاع.

جاء في الدر المختار[(٣)]: "ويحتمل تأويل الإيتاء بإخراج الفعل من العدم إلى الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣].

وعلى هذا، فهو دليل قد تطرق إليه الاحتمال، فيسقط به الاستدلال.

وأجيب:

بأن الإباحة والتمكين مجرد إذن بالانتفاع، فهو إيتاء ناقص؛ ولذا لا يحق للمباح له أن يبيعه أو يعيره أو يهبه، أو نحو ذلك من التصرفات إلا بإذن المبيح، وإنما كمال الإيتاء إخراج المال من ملك المُزَكِّي، وإعطائه الفقير على وجه الانفراد بالتصرف؛ ليحصل الإيتاء المأمور[(٤)].

---

(١) بدائع الصنائع ٤٣/٣٩/٢، العناية على الهداية ٢٧٠/٤، البحر الرائق ٢١٦/٢، تبيين الحقائق ٢٥١/١، روح المعاني للآلوسي ٢١١/١٤.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٥١/١، مختار الصحاح: ٣ مادة (أتى) فيهما.

(٣) ٣/٢.

(٤) ينظر: التطبيقات المعاصرة لمصارف الزكاة، أحمد بن سعد الحيد: ١٤٤.

جاء في بدائع الصنائع[1]: "عند التسليم إلى الفقير ينقطع نسبة قدر الزكاة عنه بالكلية، وتصير خالصة لله تعالى ويكون معنى القربة في الإخراج إلى الله ﷻ بإبطال ملكه عنه".

٢. قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ [التوبة:٦٠].

وجه الاستدلال:

أن الله ﷻ أضاف الصدقة إلى الفقراء باللام الدالة على التمليك، كما في قوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة:٢٨٤] أي: لله ملك السموات والأرض[2]. ومنه قولهم: هذا المال لزيد وهذه الدار لعمرو، أي: ملكًا لهم، فالله ﷻ أضاف الصدقات للفقراء بلام التمليك، فدل على أن الزكاة تصرف لهم؛ حتى يتصرفوا فيها كما شاؤوا[3].

ونوقش:

أن المعنى الذي أفادته اللام في الآية الاختصاص لا الملك، كما يقال: السرج للدابة، والباب للدار، ولا ملك لهما، وكقولهم: الخلافة لقريش، أي: مختصة بهم، فلا تكون لغيرهم، لا أن الخلافة مملوكة لهم.

فإضافة الصدقات إلى المنصوص عليهم في الآية تبيين لمصارف الزكاة، وأنهم مختصون بها، فلا تصرف لغيرهم، ولا يدل على التمليك[4].

---

(١) ٣٩/٢.

(٢) تفسير ابن كثير ٥٠١/١.

(٣) ينظر: التفسير الكبير للرازي ٨٦/١٦، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية ٨٦/٣، حاشية الدسوقي ١٥١/٢، أسنى المطالب شرح روض الطالب ٣٩٢/٢، حاشية إعانة الطالبين ١٨٧/٢، كشاف القناع ٢٨٢/٢.
وقد ذكر أهل اللغة للام معان كثيرة، ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: ٩٦، وفي دلالة اللام على الملك ينظر: أوضح المسالك ٢٧/٣، التمهيد في أصول الفقه ١١٣/١، شرح الكوكب المنير ٢٥٥/١.

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي ٥٢١/٢، ٥٢٢، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦٧/٨، كشف الأسرار ٣٣٩/٣، البناية شرح الهداية ٤٥٩/٣، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٩٥/١، شرح الكوكب المنير ٢٥٥/١، أوضح المسالك ٢٩/٣.

وأجيب:

بأن الملك من أنواع الاختصاص إلا أنه أقواها، فما صح أن يملك وأضيف إلى من يصح أن يملك، اقتضت الإضافة ثبوت الملك، كما في قولهم: المال لزيد، فإن اللام داخلة على ذات تملك حقيقة، فدلت على الملك، ومن ذلك ما جاء في آية الصدقة، فإن الله -تعالى- أضاف الصدقة إلى من يصح منه الملك وهو الفقير، وهذا بخلاف ما لو دخلت اللام على من لا يصح منه الملك، كما في قولهم: السرج للدابة، فهي دالة على الاختصاص[1].

٣. أن الله سبحانه وتعالى سماها صدقة بقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة:٦٠] وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير[2].

ونوقش:

بأنه لا يسلم أن الصدقة تمليك المال من الفقير، وإنما حقيقة الصدقة إعطاء المال ونحوه بقصد ثواب الآخرة[3]، والإعطاء لا يقتضي إخراج المعطى من المالك[4].

٤. أن المقصود من صرف الزكاة للفقراء دفع حاجتهم وإغناؤهم، وهذا لا يتحقق إلا بالملك[5].

ونوقش:

بأن حاجة الفقراء يمكن سدها بإقامة مشاريع نفعية توفر احتياجات

(١) ينظر: الجنى الداني: ٩٦.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣٩/٢.
(٣) ينظر: المجموع شرح المهذب ٢٤٦/٦.
(٤) ينظر الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري: ١٦٧.
(٥) ينظر: الموارد المالية لمؤسسات العمل الخيري لطالب الكثيري: ١٤٤.

الفقراء الأساسية، ولا يتوقف ذلك على التمليك المباشر للفقير[1].

٥. أن في عدم تمليك الفقراء تقييدًا لتصرفاتهم، وتحكمًا في مصالحهم، والأصل أن الفقراء أهل رشد ونظر لا ولاية عليهم لأحد، فهم يتصرفون بأيديهم تصرف غيرهم، والإمام والولي وكلاء عنهم، لا يتصرفون إلا بإذنهم[2].

ونوقش:

بأن أهل العلم نصوا على جواز تصرف الإمام أو نائبه في مال الزكاة ببيع أو نحوه -إن وجدت حاجة أو مصلحة في ذلك-.

قال الإمام مالك[3]: "والأمر عندنا في قسم الصدقات أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي، فأي الأصناف كانت فيه الحاجة والعدد، أوثر ذلك الصنف بقدر ما يرى الوالي... وعلى هذا أدركت من أرضى من أهل العلم".

وقال ابن قدامة[4]: "وإذا أخذ الساعي الصدقة، فاحتاج إلى بيعها لمصلحة، من كلفه في نقلها، أو مرضها، أو نحوهما، فله ذلك".

الترجيح:

الراجح هو القول الثاني، وهو القول باشتراط تمليك الفقير للزكاة؛ وذلك لقوة أدلته، وللإجابة على ما أورد عليها من مناقشات، وضعف ما استدل به أصحاب القول الأول، كما يظهر ذلك من المناقشات الواردة عليه - والله أعلم-.

---

(١) ينظر: المرجع السابق.
(٢) ينظر: الأم ٥١/٣، روضة الطالبين ٢١٦/٢.
(٣) المنتقى شرح الموطأ ١٥١/٢.
(٤) المغني ١٣٤/٤.

المطلب الثاني
حكم تمليك الطفل الفقير الزكاة

اختلف الفقهاء القائلون بوجوب تمليك الفقير الزكاة في حكم تمليك الطفل الفقير الزكاة على قولين:

القول الأول:

لا يصح تمليك الطفل الفقير الزكاة إلا إذا أكل الطعام، أما قبل أن يأكل الطعام فلا يجزئ دفعها إليه، ولو دفعت إليه لم يملكها بذلك، وهو رواية عند الحنابلة[١].

جاء في الإنصاف[٢]: "وعنه: يشترط فيه أن يأكل الطعام".

وجاء في المغني[٣]: "قال المروذي: كان أبو عبدالله لا يرى أن يعطى الصغير من الزكاة؛ إلا أن يطعم الطعام".

القول الثاني:

يصح تمليك الطفل الفقير الزكاة، سواء أكل الطعام أو لم يأكل، وهو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[٤]، والمالكية[٥]، والشافعية[٦]، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة[٧].

جاء في البحر الرائق[٨]: "تمليك الصبي صحيح".

(١) المغني ٩٧/٤، الإنصاف ٢١٩/٣.
(٢) ٢١٩/٣.
(٣) ٩٧/٤.
(٤) البحر الرائق ٢١٧/٢، بدائع الصنائع ٣٩/٢، الفتاوى الهندية ١٩٠/١، رد المحتار على الدر المختار ٣/٢.
(٥) مواهب الجليل ٣٤٣/٢، المنتقى شرح الموطأ ٣٤٣/٢.
(٦) فتاوى السبكي ١٩٥/١.
(٧) المغني ٩٧/٤، المبدع ٤٤٠/٢، الإنصاف ٢١٩/٣، كشاف القناع ٢٩٤/٢، الفروع ٦٤٤/٢، شرح منتهى الإرادات ٤٣٠/١.
(٨) ٢١٧/٢.

وجاء في كشاف القناع[1]: "الصغير من أهل الزكاة، ولو لم يأكل الطعام".

وجاء في المغني[2]: "قال أحمد: يجوز أن يعطي زكاته في أجرة رضاع لقيط غيره".

الأدلة:

يستدل لأصحاب القول الأول بأن الطفل إذا لم يطعم الطعام فهو مستغن عن الزكاة بلبن أمه، وإذ انتفت حاجته إلى الزكاة، لم يصح تمليكه لها؛ لكونه ليس من أهلها.

ويناقش:

بأن حاجة الطفل الفقير لا تنحصر في الطعام وحسب، فإنه يحتاج إلى أجرة الرضاع وإلى الكسوة، فيصرف ما يعطاه من الزكاة في حاجاته الأساسية، وما لابد له منه[3].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١. عموم الأدلة الواردة في وجوب تمليك الفقير الزكاة؛ حيث إنها لم تفرق بين الصغير والكبير[4]، وقد سبقت الإشارة إليها[5].

٢. أن الطفل الذي لم يأكل الطعام فقير، فجاز دفع الزكاة إليه، كالذي أكل الطعام، وإذا دفعت إليه، فإنه يملكها بذلك[6].

---

(١) ٢/٢٩٤.
(٢) ٤/٩٧.
وسيأتي بيان كيفية تمليك الطفل الفقير الزكاة، من ينوب عنه في قبضها في المبحث الثاني- إن شاء الله-.
(٣) المغني ٤/٩٧، الإنصاف ٣/٢١٩، شرح منتهى الإرادات ١/٤٣٠،
(٤) المغني ٤/٩٧، كشاف القناع ٢/٢٩٤، شرح منتهى الإرادات ١/٤٣٠.
(٥) ينظر: المطلب الأول من هذا المبحث.
(٦) ينظر: المغني ٤/٩٧.

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو القول الثاني، فيصح دفع الزكاة للطفل مطلقًا، سواء أكل الطعام أم لم يأكل، ويتملكها بذلك، وذلك لقوة أدلة هذا القول، وسلامتها من المناقشة، وورود المناقشة على ما استدل به أصحاب القول الأول.

المبحث الثاني
كيفية تمليك الطفل الزكاة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
اشتراط القبض في تمليك الزكاة

اختلف الفقهاء رحمهم الله في اشتراط القبض في تمليك الزكاة على قولين:

القول الأول:

أن الزكاة لا تملك إلا بالقبض، وهو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[1]، والمشهور من مذهب المالكية[2]، وهو مذهب الشافعية[3]، والحنابلة[4].

جاء في الفتاوى الهندية[5]: "إذا دفع الزكاة إلى فقير لا يتم الدفع ما لم يقبضها".

وجاء في بدائع الصنائع[6]: "والقبض شرط جواز الصدقة لا تملك قبل القبض عند عامة العلماء".

(١) بدائع الصنائع ١٢٣/٦، رد المحتار ٣/٢، ٦٢، الفتاوى الهندية ١٩٠/١.

(٢) مواهب الجليل ٣٤٣/٢، المنتقى شرح الموطأ ٣٤٣/٢، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١٠١/٤، الخرشي على مختصر خليل ١٢٠/٧.

(٣) روضة الطالبين ٣٤٣/٢، حاشية إعانة الطالبين ١٩٣/٢، حاشيتا قليوبي وعميرة ١١٣/٣، المجموع شرح المهذب ١٥/ ٣٧٩.

(٤) المغني ٩٧/٤، كشاف القناع ٢٩٤/٢، الإنصاف ٣/ ٢١٦.

(٥) ١٩٠/١.

(٦) ٦/ ١٢٣.

وجاء في روضة الطالبين[1]: "ومن دفع إلى فلان أو ولده أو نحوهما شيئًا ليعطيه السائل، لم يزل في ملكه حتى يقبضه السائل".

وجاء في حاشية إعانة الطالبين[2]: "لو قال: اكتل لنفسك مما أودعتك إياه صاعًا مثلًا وخذه لك ونوى به الزكاة ففعل. لم يجزه؛ لانتفاء كيل (المزكي) وكيل (الفقير) لنفسه غير مقيس... بخلاف قوله للفقير: خذ ما اكتلته لي بأن وكله بقبض صاع حنطة مثلًا فقبضه، أو بشرائه فاشتراه وقبضه، فقال له الموكل: خذه لنفسك ونواه زكاة، فإنه مجزئ".

وجاء في المبدع[3]: "ويشترط لملك الفقير لها وإجزائها قبضه، ولا يصح تصرفه قبله".

القول الثاني:

لا يشترط القبض في تمليك الزكاة، فيملكها الفقير من غير قبض، وهو قول لبعض المالكية[4].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١. قول النبي ﷺ: «يقول ابن آدم: مالي مالي، وليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأبقيت»[5].

وجه الاستدلال:

أن الله سبحانه وتعالى اعتبر الإمضاء في الصدقة، والإمضاء هو التسليم، فدل على أن القبض شرط في تمليك الزكاة للفقير[6].

(١) ٢/١٩٣.
(٢) ٢/١٩٣.
(٣) ٢/٤٩.
(٤) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/١٠١.
(٥) صحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق (بدون ذكر الباب) ٤/٢٢٧٣ (٢٩٥٨).
(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٦/١٢٣.

٢. ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «لا تجوز الصدقة حتى تقبض»[١].

٣. ما رواه أبو جُحَيْفَةَ عن أبيه أنه قال: "قدم علينا مُصَدِّقُ النبي ﷺ فأخذ الصدقة من أغنيائنا فردها في فقرائنا، وكنت غلامًا فأعطاني قَلُوصًا"[٢].

٤. ما ورد عن النخعي أنه قال: "لا يحل بيع الصدقة حتى تُعْتَقَل[٣]" أي: تقبض.

وقال أيضًا: "لا نجيز الصدقة إلا صدقة مقبوضة معلومة"[٤].

وجه الاستدلال مما سبق:

أن الزكاة لا يثبت بها الملك قبل القبض، فكان القبض شرطًا في تمليكها الفقير[٥].

٥. أن الزكاة عقد تبرع، وعقد التبرع لا يفيد الحكم بنفسه كالهبة، فاقتضى ذلك أن يكون قبض الزكاة شرطًا في تمليكها الفقير[٦].

واستدل أصحاب القول الثاني:

بما روي عن النخعي أنه قال: « إذا أعلمت الصدقة فهي جائزة وإن لم تقبض»[٧].

(١) مصنف ابن أبي شيبة ٢٨١/٤.
(٢) سنن الترمذي: أبواب الزكاة، باب ما جاء أن الصدقة تؤخذ من الأغنياء فترد في الفقراء ٣٣/٢ (٦٤٩). قال الترمذي: «حديث حسن».
والقلوص من الإبل: الناقة الشابة، وجمعها قلائص وقُلُص.
ينظر: مختار الصحاح: ٤٨٢، النهاية في غريب الحديث والأثر ١٠٠/٤.
(٣) مصنف عبدالرزاق ٣٧/٤.
(٤) آثار أبي يوسف: ١٦٣.
(٥) ينظر: بدائع الصنائع ١٢٣/٦.
(٦) ينظر: رد المحتار ٣/٢، بدائع الصنائع ١٢٣/٦، الخرشي على مختصر خليل ١٢٠/٧، حاشيتا قليوبي وعميرة ١١٣/٤.
(٧) مصنف عبدالرزاق ١٢٢/٩.

ونوقش:

بأن ذلك محمول على صدقة الأب على ابنه الصغير، وهذا مُسَلَّم، إذ لا حاجة فيه إلى القبض، ففي الحمل على ذلك توفيق بين الأدلة وصيانة لها عن التناقض[١].

الترجيح:

الراجح هو قول جمهور الفقهاء، القائل بأن القبض شرط في تمليك الزكاة؛ وذلك لقوة أدلته، وسلامتها من المناقشة، وورود المناقشة على ما استدل به أصحاب القول الثاني -والله أعلم-.

المطلب الثاني
من ينوب عن الطفل الفقير في قبض الزكاة

اتفق الفقهاء القائلون بأن القبض شرط في تمليك الزكاة على أن الولي أو من يقوم مقامه ينوب عن الطفل في قبض الزكاة[٢].

واختلفوا في الحال التي ينوب عنه فيها على قولين:

القول الأول:

إن كان الطفل عاقلًا قبض الزكاة بنفسه، وإلا قبض عنه وليه، وهو مذهب الحنفية[٣] وقول عند الحنابلة[٤].

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١٢٣/٦.
(٢) ينظر: البحر الرائق ٢١٧/٢، الفتاوى الهندية ١٩٠/١، رد المحتار ٣/٢، ٦٢، مواهب الجليل ٣٤٣/٢، المنتقى شرح الموطأ ٣٤٢/٢، الحاوي الكبير ٥١٨/١٠، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٤٤٥/٣، المبدع ٤٤٠/٣، المغني ٩٧/٤، الإنصاف ٣/ ٢١٦، الفروع ٦٤٤/٢، كشاف القناع ٢٩٤/٢.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣٩/٢.
(٤) ينظر: المغني ٢٩٤/٢، ٩٧/٤.

جاء في بدائع الصنائع[1]: "لو دفع زكاة ماله إلى صبي فقير أو مجنون وقبض له وليه أبوه أو جده أو وصيهما جاز.... وكذا لو قبض عنه بعض أقاربه وليس ثمة أقرب منه وهو في عياله يجوز... لأنه في معنى الولي في قبض الصدقة؛ لكونه نفعًا محضًا".

وجاء في البحر الرائق[2]: "لكن إن لم يكن عاقلًا يقبض عنه وصيه... وإن كان عاقلًا فقبضه بنفسه، والمراد أن يعقل القبض، بأن لا يرمي به ولا يخدع عنه".

جاء في المغني[3]: "إذا دفعها إلى الصبي العاقل، فظاهر كلام أحمد أنه يجزئه".

القول الثاني:

يقبض الزكاة للطفل وليه مطلقًا، سواء عقل القبض أم لا، وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية[4] والشافعية[5] والحنابلة[6].

جاء في المنتقى شرح الموطأ[7]: " يعطى المحجور عليه من الزكاة وتدفع لوليه... فإن كان بحيث لا يضبط... يعطى القليل الذي يضطر إليه في الحال، ولوليه الكثير يصرفه إليه في أوقات الضرورة".

وجاء في الحاوي الكبير[8]: "والصغير لا يصح قبضه حتى يقبضه وليه... فإن أكله الصبي أو أتلفه قبل وصوله إليه لم يجزه".

(١) ٢/٣٩.
(٢) ٢/٢١٧.
(٣) ٤/٩٧.
(٤) ينظر: المنتقى شرح الموطأ ٢/٤٣٢.
(٥) ينظر: الحاوي الكبير ٣/٤٤٥، فتاوى الرملي ٣/١٤٦.
(٦) ينظر: كشاف القناع ٢/٢٩٤، المبدع ٢/٤٤٠، المغني ٤/٩٧.
(٧) ٢/ ٤٣٢.
(٨) ١٠/٥١٨.

وجاء في البيان في مذهب الإمام الشافعي[١]: "لا يجوز صرف الزكاة إلى عبد... ولا يجوز دفعها إلى صبي؛ لأنه لا يصح قبضه، بل يدفعها إلى وليه، إن كان الصبي محتاجًا".

وجاء في المبدع[٢]: "ويقبض للصغير من يلي ماله كالأب والوصي... ويصح قبض من يليه من أم أو قريب وغيرهما عند عدم الولي؛ لأن حفظه من الضياع والهلاك أولى من مراعاة الولاية".

وجاء في كشاف القناع[٣]: "ويقبض للصغير (منها) أي: من الزكاة ولو (مميزًا) من يلي ماله، وهو وليه أو وكيل وليه الأمين؛ لقيامه مقام وليه، وعند عدم الولي يقبض للصغير من يليه من أم أو قريب أو غيرهما نصًّا...".

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول على أن الطفل إذا كان يعقل القبض قَبَض بنفسه، بإمكانية تمليك من يعقل من الأطفال الزكاة، إذ العاقل لا يرمي بالمال ولا يخدع عنه[٤]، بخلاف من لا يعقل القبض، فإنه لو أعطي الصدقة فربما يرمي بها أو يضيعها أو يغفل عنها فتؤخذ منه[٥]، فلا يتحقق المقصود من الزكاة، وهو إغناء الطفل الفقير وسد حاجته.

واستدل أصحاب القول الثاني على أن للولي قبض الزكاة عن الطفل مطلقًا بالقياس على سائر التبرعات، فإن للولي قبضها نيابة عن الطفل، فكذلك الزكاة[٦].

(١) ٣/٤٤٥.
(٢) ٢/٤٤. وينظر: المغني ٤/٩٧.
(٣) ٢/٢٩٤.
(٤) ينظر: البحر الرائق ٢/٢١٧.
(٥) ينظر: الفتاوى الهندية ١/١٩٠، المغني ٤/٩٧.
(٦) ينظر: المغني ٤/٩٧.

الترجيح:

الراجح هو القول الثاني، وهو أن الولي يقبض الزكاة عن الطفل مطلقًا، فلا يملكها إلا بقبض وليه، سواء عقل الطفل القبض أم لا؛ لأن الولي يقبض حقوق الطفل -كما تقدم- والزكاة من حقوقه، ففي اشتراط قبض الولي للزكاة حفظ لحق الطفل الفقير من الزكاة، وضمان لوصولها إلى مستحقيها -والله أعلم-.

الخاتمة

ظهر لي من خلال هذا البحث عدة نتائج أُجْمِلُهَا فيما يلي:

١. أن التعريف المختار للملك هو: اختصاص إنسان بشيء يخوله شرعًا الانتفاع والتصرف فيه وحده ابتداء إلا لمانع.

٢. أن المراد بتمليك الطفل الفقير الزكاة: دفع المال له ليحوزه، وينفرد بالتصرف فيه.

٣. أن القول المختار هو القول باشتراط تمليك الفقير للزكاة.

٤. أن القول المختار هو القول بصحة دفع الزكاة للطفل مطلقًا، سواء أكل الطعام أم لا، ويتملكها بذلك.

٥. أن القول المختار هو القول بأن القبض شرط في تمليك الزكاة.

٦. أن القول المختار هو القول بأن الولي يقبض الزكاة عن الطفل مطلقًا، سواء عقل الطفل القبض أم لا.

والله -تعالى- أعلم.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الآثار لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبتة الأنصاري، تحقيق: أبي الوفاء دار الكتب العلمية- بيروت.

٣. أحكام القرآن لمحمد بن عبدالله بن العربي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثالثة (١٤٢٤هـ) (٢٠٠٣م).

٤. الإحكام في أصول الأحكام للإمام علي بن محمد الآمدي، دار الكتاب العربي (١٤٠٤هـ) (١٩٨٤م).

٥. استثمار أموال الزكاة لصالح بن محمد الفوزان، دار كنوز إشبيليا، ط الأولى (١٤٢٦هـ) (٢٠٠٥م).

٦. الإفصاح في اللغة لابن هبيرة، القاهرة، دار الفكر العربي ط الثانية.

٧. الأم لمحمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت.

٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد ابن حنبل لعلاء الدين أبي الحسن المرداوي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط الأولى.

٩. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لأبي محمد عبدالله بن هشام الأنصاري، دار الجيل، بيروت، ط الخامسة (١٣٩٩هـ) (١٩٧٩م).

١٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار الكتاب الإسلامي ط الثانية.

١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن رشد القرطبي، دار الفكر.

١٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثانية (١٤٠٦هـ) (١٩٨٦م).

١٣. البناية شرح الهداية لأبي محمد محمود الغتيابي بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، بيروت ط الأولى (١٤٢٠هـ) (٢٠٠٠م).

١٤. البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين يحيى العمراني الشافعي، دار المنهاج، جدة ط الأولى (١٤٢١هـ) (٢٠٠٠م).

١٥. البيان والتحصيل في الشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد القرطبي، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى (١٤٠٤هـ) (١٩٨٤م) ط الثانية (١٤٠٨هـ) (١٩٨٨م).

١٦. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين الزيلعي الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، ط الثانية، مطابع الفاروق، القاهرة.

١٧. تجريم الاتجار بالأطفال واستغلالهم في الشريعة الإسلامية، لمحمد فضل عبدالعزيز المراد، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط الأولى، الرياض، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٨. التطبيقات المعاصرة لمصارف الزكاة لأحمد بن سعد الحيد (رسالة ماجستير) (١٤٣٤- ١٤٣٥هـ).

١٩. التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى (١٤٠٣هـ) (١٩٨٣م).

٢٠. تفسير الطبري لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، تراث الإسلام.

٢١. تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير، كتاب الشعب-القاهرة، تحقيق: محمد البنّا وآخرين.

٢٢. التفسير الكبير لمحمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي -بيروت- ط الثالثة (١٤٢٠هـ).

٢٣. تفسير المنار للإمام محمد بن رشيد رضا، دار الفكر، دار المعرفة، بيروت، ط الثانية.

٢٤. التمهيد في أصول الفقه لمحفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي، مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي (١٤٠٦ه) (١٩٨٥م)، .

٢٥. الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط الثانية (١٣٨٤هـ) (١٩٦٤م).

٢٦. الجنى الداني في حروف المعاني لبدر الدين حسن بن قاسم المرادي، دار الكتب العلمية، بيروت ط الأولى (١٤١٣هـ) (١٩٩٢م).

٢٧. حاشية ابن شاط على الفروق لأبي القاسم ابن عبدالله المشهور بابن الشاط -القاهرة- عيسى الحلبي (١٣٤٦هـ).

٢٨. حاشية إعانة الطالبين للسيد أبي بكر المنصور بالسيد البكري الدمياطي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.

٢٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لشمس الدين محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر.

٣٠. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح لأحمد بن محمد الطحطاوي الحنفي، تحقيق: محمد عبدالعزيز، دار الكتب العلمية، بيروت ط الأولى(١٤١٨هـ) (١٩٩٧م).

٣١. حاشيتان: الأولى: لشهاب الدين أحمد بن سلامة القليوبي، الثانية: لشهاب الدين أحمد البرنسي الملقب بعميرة. على منهاج الطالبين، دار الفكر.

٣٢. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسن علي بن محمد البغدادي الشهير بالماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت ط الأولى (١٤١٩هـ) (١٩٩٩م).

٣٣. الخرشي على مختصر سيدي خليل لمحمد الخرشي المالكي، وبهامشه حاشية علي العدوي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٣٤. دقائق التفسير لتفسير الإمام ابن تيمية، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، ط الثالثة (١٤٠٦هـ) (١٩٨٦م).

٣٥. الذخيرة في فروع المالكية لأبي العباس أحمد بن إدريس المالكي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط الثانية.

٣٦. رد المحتار على الدر المختار للعلامة ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي.

٣٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمد الحسيني الآلوسي، دار الكتب العلمية، بيروت ط الأولى ١٤١٥هـ.

٣٨. روضة الطالبين وعمدة المفتين لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق ط الثالثة (١٤١٢هـ-١٩٩١م).

٣٩. الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار البشائر.

٤٠. سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سورة الضحاك، الترمذي، تحقيق: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت (١٩٩٨م).

٤١. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي الشوكاني ط الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٢. شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، المعروف بابن النجار (١٤٠٠هـ) (١٩٨٠م).

٤٣. شرح فتح القدير للشيخ كمال الدين محمد بن عبدالواحد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وط (دار الفكر).

٤٤. شرح منتهى الإرادات للشيخ منصور بن يونس البهوتي، مكتبة الرياض الحديثة.

٤٥. صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري، دار طوق النجاة ط الأولى (١٤٢٢هـ).

٤٦. صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي –بيروت.

٤٧. العناية شرح الهداية لمحمد الرومي البابرتي، دار الفكر.

٤٨. فتاوى الرملي لشهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي، المكتبة الإسلامية.

٤٩. فتاوى السبكي لتقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي، دار المعارف.

٥٠. الفتاوى الكبرى لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، دار الكتب العلمية ط الأولى (١٤٠٨هـ) (١٩٨٧م).

٥١. الفتاوى الهندية على مذهب الإمام أبي حنيفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الرابعة.

٥٢. فتح الباري بشرح صحيح البخاري للحافظ أحمد بن علي العسقلاني، دار طيبة ط الثالثة، (١٤٣١هـ) (٢٠١٠م).

٥٣. الفروع للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن مفلح، عالم الكتب ط الرابعة (١٤٠٥هـ) (١٩٨٥م).

٥٤. الفروق أو أنواء البروق في أنواء الفروق لشهاب الدين أبي العباس القرافي عيسى البابي الحلبي – القاهرة (١٣٤٦هـ).

٥٥. الفروق اللغوية لأبي هلال الحسن العسكري، دار العلم والثقافة، القاهرة.

٥٦. الفقه الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي، دمشق، دار الفكر ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٥٧. القاموس المحيط لمجد الدين أبي طاهر الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت ط الثامنة (١٤٢٦هـ) (٢٠٠٥م).

٥٨. القواعد النورانية الفقهية لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط الأولى (١٤٢٢هـ).

٥٩. كتاب المصنف في الأحاديث والآثار لعبدالله بن محمد أبي بكر بن أبي شيبة مكتبة الرشد، الرياض ط الأولى (١٤٠٩هـ).

٦٠. كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصور بن يونس البهوتي، عالم الكتب، بيروت.

٦١. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين عبدالعزيز البخاري، دار الكتاب العربي، ط الأولى (١٤١١هـ) (١٩٩١م).

٦٢. اللباب في شرح الكتاب للشيخ عبدالغني الغنيمي الحنفي، دار إحياء التراث العربي -بيروت (١٤١٢هـ) (١٩٩١م).

٦٣. لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار الفكر، دار صادر، بيروت ط الأولى (١٤١٠هـ) (١٩٩٠م).

٦٤. مبدأ التمليك ومدى اعتباره في صرف الزكاة لمحمد عثمان شبير من أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، دار النفائس، الأردن، ط الثالثة (١٤٢٤هـ) (٢٠٠٤م).

٦٥. المبدع لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن مفلح الحنبلي، المكتب الإسلامي بيروت (١٤٠٠هـ) (١٩٨٠م).

٦٦. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي- بترقيم الشاملة.

٦٧. المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر.

٦٨. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية (١٤١٦هـ) (١٩٩٥م).

٦٩. المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، دار التراث، القاهرة.

٧٠. مختار الصحاح لمحمد أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت (١٩٩٩م).

٧١. المصباح المنير لمحمد بن أحمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

٧٢. المصنف، لعبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي المجلس العلمي في الهند، ط الثانية (١٤٠٣هـ).

٧٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى لمصطفى بن سعد السيوطي، المكتب الإسلامي ط الثانية (١٤١٥هـ) (١٩٩٤م).

٧٤. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، ط الأولى (١٤١١هـ) (١٩٩١م).

٧٥. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج شرح الشيخ محمد الخطيب الشربيني على منهاج الطالبين، دار الفكر، بيروت.

٧٦. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين محمد الخطيب الشربيني دار الكتب العلمية- ط الأولى (١٤١٥هـ) (١٩٩٤م).

٧٧. المغني لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبدالله التركي ود. عبدالفتاح الحلو، هجر- القاهرة ط الأولى (١٤٠٩هـ) (١٩٨٩م).

٧٨. الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنة بالقوانين الوضعية، عبدالسلام داود العبادي- عمان- مكتبة الأقصى ط الأولى (١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م) رسالة دكتوراه.

٧٩. المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب العربي، بيروت ط الأولى (١٣٣١هـ).

٨٠. المنثور في القواعد لبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، الكويت، مؤسسة الفليج، (١٩٨٢م).

٨١. الموارد المالية لمؤسسات العمل الخيري لطالب الكثيري، دار العاصمة ط الأولى (١٤٣٣هـ) (٢٠١٢م).

٨٢. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب، دار الفكر ط الثالثة (١٤١٢هـ) (١٩٩٢م).

٨٣. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، مؤسسة التاريخ العربي ط الثالثة (١٤١٣هـ)- (١٩٩٢م).

٨٤. النهاية في غريب الحديث والأثر لمجد الدين أبي السعادات بن محمد الجزري ابن الأثير، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.

٨٥. نوازل الزكاة دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة لعبدالله بن منصور الغفيلي ط الأولى (١٤٢٩هـ) (٢٠٠٨م).

فهرس المحتويات

فسخ الحج إلى عمرة
دراسة فقهية مقارنة

إعداد:
د. عبدالمجيد بن محمد السُّبَيِّل
الأستاذ المشارك بجامعة أم القرى
قسم الدراسات القضائية

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذا بحث عنوانه: (فسخ الحج إلى عمرة، دراسة فقهية مقارنة)، تناول فيه الباحث حكم فسخ الحج إلى عمرة، وذكر خلاف الفقهاء في المسألة، وناقش الأقوال والأدلة، كما ذكر أن الفسخ له أربع صور، وقد بين حكمها، والخلاف فيها، كما أورد أهم المسائل المتعلقة بذلك، مما ثبت في حجة الوداع، وختم البحث بذكر أهم النتائج والتوصيات.

ويهدف هذا البحث إلى بيان حكم فسخ الحج إلى عمرة، وصوره المتعددة، وبيان الشروط والآثار الفقهية المترتبة على ذلك، كما يهدف لبيان الآثار المتعلقة بهذا الحكم، وما ينبغي القيام به في بيان هذه الأحكام لحجاج بيت الله الحرام.

وقد سار الباحث في منهجه على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بجمع المسائل وترتيبها، وعرض الآراء الفقهية وتوثيقها، وذكر الأدلة ومناقشتها، وبيان الشروط والآثار المتعلقة بذلك.

وقد اشتمل البحث على عدد من النتائج، منها: عظيم شفقة النبي ﷺ بأمته، وحملهم على أكمل الأحوال بأمرهم بفسخ الحج إلى عمرة. ومنها:

أن فسخ الحج إلى عمرة له مسائل متعددة، أشهرها فسخه لأجل التمتع، وقد بين الباحث خلاف العلماء في المسألة، وذكر أن الراجح وجوب الفسخ في حق الصحابة الذين حجّوا مع النبي ﷺ، واستحبابه في حق من جاء بعدهم بشروط أربعة أوردها الباحث، وناقش الأقوال الأخرى في المسألة، والأحكام المترتبة على الفسخ. ومنها: أن الفسخ له صور أخرى، وهي: فسخ الحج بسبب فوات الوقوف بعرفة، وفسخه لفساد الحج، وفسخه لترك الحج، وغير ذلك من النتائج.

كما توصل الباحث لعدد من التوصيات، أهمها: الحاجة لتكثيف التوعية للحجاج بأنواع المناسك وأحكامها، وبيان مسائل فسخ الحج. ومنها: حث المفتين والدعاة على توجيه الحجاج وترغيبهم في الفسخ؛ لأجل نسك التمتع، امتثالاً لأمر النبي ﷺ لأصحابه بذلك. ومنها: حث مؤسسات الطوافة وغيرها من المؤسسات العاملة في خدمة الحجيج إلى نشر التوعية الدينية بين الحجاج، خصوصًا في مسائل الفسخ. والله الموفق.

الكلمات المفتاحية: حجة الوداع/ فسخ الحج/ التمتع/ فساد الحج/ فوات الحج.

المقدمة

الحمد لله الذي جعل البيت الحرام مثابةً للناس وأمنًا، وجعل حجه ركنًا، وعلى المستطيع فرضًا لازمًا، أحمده سبحانه وتعالى وأشكره، وأصلي وأسلم على خاتم أنبيائه ورُسله، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فإنَّ الله جل وعلا أمر عباده بحج بيته الحرام، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:٩٧]، وقد حَجَّ النبي صلى الله عليه وسلم، ومعه الصحابة الكرام رضي الله عنهم، فبين لهم صلى الله عليه وسلم المناسك والأحكام، وأمرهم باتباعه والتأسي به صلى الله عليه وسلم، فقال: «لتأخذوا مناسككم»[1]، فكانوا خير الصحبة والأتباع.

وإنَّ من أهم تلك الأحكام التي جاءت في حجته صلى الله عليه وسلم، هي أَمره للصحابة الذين أحرموا بالحج فقط، أو بالحج والعمرة معًا، أنْ يفسخوا حجهم، ويجعلوا نسكهم عمرة، وذلك في حق منْ لم يسُق الهدي منهم، وقد شَقَّ ذلك على نفر من الصحابة، رضي الله عنهم، وعظُم الأمر عليهم، لكنهم استجابوا لأمر الله تعالى، وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم، وسَلَّموا تسليمًا.

وقد كان فسخ الحج إلى عمرة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم محل بحث وخلاف بين المسلمين، منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم، إلى يومنا هذا.

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة، حديث رقم: ١٢٩٧.

ولما كانت هذه المسألة من المسائل المهمة في أحكام المناسك، رغبت في بحثها على نحو من التفصيل، فكتبت هذا البحث، وسميته: (فسخُ الحج إلى عُمرة، دراسةٌ فقهيةٌ مقارنة).

وقد بحثت فيه مسائل فسخ الحج إلى عمرة، وبينت خلاف العلماء فيها، وأوردت الشروط والأحكام المتعلقة بذلك، وختمت البحث بأهم نتائجه، وتوصياته.

أسباب اختيار الموضوع:

كان اختيار هذا الموضوع لأسباب عديدة، منها:

أولًا: أهمية هذه المسألة، والتي تُعد من أشهر مسائل الحج، وقد جاءت النصوص الشرعية ببيان حُكمها، واختلف العلماء اختلافًا واسعًا في الأحكام المستنبطة منها، وحل ما ظاهره التعارض من تلك النصوص.

ثانيًا: أنَّها مسألة تتكرر في كل عام، ويتعلق حُكمها بآلاف الخلق من حُجاج بيت الله الحرام، فكان بيان حُكمها، وذكر مسائلها، أمرًا مهمًا لكل حاج مُفرد أو قارن.

ثالثًا: أنها مسألة يكثر السُؤال عنها، ويقع خلاف المفتين في حُكمها، فكان جمع مسائلها، وذكر أدلتها، وأقوال العلماء فيها مما يحتاجه كثير من أهل العلم.

رابعًا: أنَّ فسخ الحج إلى عمرة يترتب عليه كثير من الأحكام الشرعية الأُخرى المتعلقة به، فكانت الحاجة داعية لذكر أصل المسألة وما يتعلق بها.

خامسًا: إظهار سماحة الشريعة، ويُسر أحكامها، من خلال هذه المسألة،

وما يتصل بها، وهي تُظهر رفق النبي ﷺ، وشفقته بأُمته، وفضل الصحابة رضي الله عنهم، وامتثالهم لأمر النبي ﷺ.

الدراسات السابقة:

لم أجد من أفرد الكلام على هذه المسألة ببحث، أو رسالة مستقلة، سوى مقالتين هما:

١. فسخ الحج إلى العُمرة، لمؤلفه: الشيخ علوي المالكي وهي مقالة منشورة في مجلة المنهل[١]، وتقع في ثلاث صفحات فقط، وقد أشار فيها للخلاف في المسألة، وذَكَرَ بعض الأدلة، وهي أشبه بالفتوى، ولم يذكر سوى مسألة فسخ الحج إلى عمرة لأجل التمتع فقط، وذكرها على نحو مختصر جدًا.

٢. مع مناسك الحج: هل يُباح فسخ الحج إلى عمرة؟ لمؤلفه: الشيخ محمد علي الصابوني[٢]، وهي مقالة منشور في مجلة الحج، وتقع في خمس صفحات بدأ فيها الكاتب بتعريف الأنساك الثلاثة: التمتع، والقِران، والإفراد، ثم ختم في نصف صفحة فقط بذكر هذه المسألة، دون تفصيل في الأقوال والأدلة.

مشكلة البحث:

يُجيب هذا البحث عن تساؤل مهم، يرد عند كثير من حجاج بيت الله الحرام، ألا وهو: هل يسوغ للمُفرد والقارن، فسخ الحج إلى عُمرة؛ ليكون متمتعا؟ وما الأحوال الأخرى التي يصح فيها فسخ الحج إلى عمرة؟ وقد جاء البحث مُجيبًا على هذا التساؤل على نحو مفصل.

(١) منشور في مجلة المنهل، السنة الثانية عشرة، الجزء العاشر والحادي عشر، ذو القعدة وذو الحجة، ١٣٧١هـ، يولية- أغسطس ١٩٥٢م.

(٢) منشور في مجلة الحج، السنة ٥٣، الجزء السادس، ذو الحجة ١٤١٨هـ، أبريل ١٩٩٨م.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث لجملة من الأُمور، أهمها:

١. بيان حكم فسخ الحج إلى عمرة، وخلاف العلماء في المسألة، وبيان الأدلة، والراجح فيها.

٢. إيضاح الأحكام المتعلقة بفسخ الحج، وما يترتب على ذلك من مسائل.

٣. جمع مسائل الفسخ المتعددة، وبيان الخلاف الفقهي في كل واحدة منها.

٤. إظهار شفقة النبي ﷺ بأمته، حيث أرشدهم إلى الأفضل والأرفق بهم، من فسخ الحج إلى عمرة، والتحلل منها، ليبقى حلالاً حتى يحرم بالحج.

منهج البحث:

سِرت في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وقد التزمت فيه بالإجراءات الآتية:

١. عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وذكر رقم الآية.

٢. تخريج الأحاديث والآثار، فما كان منها في الصحيحين، أو أحدهما، اكتفيت بتخريجه منهما، وما لم يكن فيهما، خرجته من بقية كتب السنة، مع ذكر كلام أهل العلم عليه، تصحيحًا أو تضعيفًا.

٣. بحث المسألة بحثًا فقهيًّا مقارنًا، بذكر الأقوال في المذاهب الأربعة، وأدلتها، وما نوقشت به، والراجح منها.

٤. الرجوع للمصادر الأصيلة، وتوثيق النقول والأقوال.

٥. ترجمة الأعلام غير المشهورين.

٦. العناية بعلامات الترقيم. وغير ذلك مما هو معلوم عند أهل الشأن.

خطة البحث:

انتظم هذا البحث في مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، وتفصيلها كالآتي:

التمهيد: في بيان بعض أحكام حجة الوداع. وفيه أربع مسائل.

المبحث الأول: حُكم فسخ الحج إلى عمرة لأجل التمتع. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الخلاف في مشروعية فسخ الحج إلى عمرة لأجل التمتع.

المطلب الثاني: شروط فسخ الحج إلى عمرة عند القائلين به.

المطلب الثالث: الأحكام المترتبة على فسخ الحج إلى عمرة.

المبحث الثاني: حكم فسخ الحج إلى عمرة لفوات الحج.

المبحث الثالث: حكم فسخ الحج إلى عمرة لفساد الحج.

المبحث الرابع: حكم فسخ الحج إلى عمرة لترك الحج.

ثم الخاتمة: وتشمل على أهم النتائج والتوصيات.

وقد جمع الباحث مسائل الفسخ التي ذكرها أهل العلم، وشروط الفسخ، وأورد كلام العلماء فيها، و اجتهد في تحرير الأقوال، واستنباط الأحكام، وإيراد المسائل المتعلقة بأصل المسألة، وأثر ذلك على المناسك، فإنْ أصاب فبتوفيق من الله وعونه سبحانه وتعالى، وإنْ أخطأ فمن نفسه والشيطان، ومن الله طلب العفو والغفران، وصلى الله وسلم على سيد ولد عدنان، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان.

التمهيد
في بيان بعض أحكام حجة الوداع

حجَّ النبي ﷺ بعد هجرته إلى المدينة حجة واحدة، وذلك في العام العاشر من الهجرة النبوية، كما جاء ذلك في حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه قال: «إنَّ رسول الله ﷺ مكث تسع سِنين لم يحُج، ثم أَذّن في الناس في العاشرة، أَنَّ رسول الله ﷺ حاجٌ، فقدم المدينة بَشَر كثير، كلهم يلتمس أن يأتم برسول الله ﷺ، ويعمل مثل عمله، فخرجنا معه...» الحديث[(١)].

وقد اعتنى العلماء قديمًا وحديثًا بحديث جابر رضي الله عنه؛ وبالأحاديث الأخرى في صفة حجة النبي ﷺ، وبينوا أحكام حجته ﷺ والأحاديث والآثار الواردة في ذلك، وقد صنف الإمام ابن حزم رحمه الله كتابًا مهمًا في ذلك، سماه: (حجة الوداع)، وقد أثنى العلماء على كتابه هذا، ونبهوا على بعض المآخذ عليه[(٢)].

وقبل الشروع في المسائل محل البحث، أردت أن أُمهد ببعض أحكام حجة الوداع، المتصلة بجوانب مهمة في البحث، إذ مدار أحكام الحج ومسائله على صفة حجه ﷺ، وجعلت ذلك في أربع مسائل، وهي:

المسألة الأُولى: في صفة إحرام النبي ﷺ:

اختلف العلماء قديما وحديثا في صِفة إِحرام النبي ﷺ، فقال بعضهم:

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، الحديث رقم: ١٤٧. وانظر: زاد المعاد، (١٠١/٢).

(٢) ومن ذلك ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من كلام ابن حزم في هذا المنسك، وما ذكروه من استدراكات عليه. انظر: مجموع الفتاوى، (٦٢/٢٦، ٨٠)؛ زاد المعاد، (١٠٢/٢، ٢٣١، ٢٩٣، ٣٠٠).

كان النبي ﷺ قارنًا، وقال آخرون: كان مُفردًا، وقال غيرهم: كان مُتمتعًا، وذهب آخرون إلى أنه ﷺ أحرم إحرامًا مُطلقًا، ولكل قوم دليل(١).

والراجح من هذه الأقوال عند المحققين: أنه ﷺ كان قارنًا بين العُمرة والحج؛ لما رواه البخاري في صحيحه عن عكرمة أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما يقول: أنه سمع ابن عمر رضي الله عنهما يقول: سمعت النبي ﷺ بوادي العقيق يقول: «أتاني الليلة آت من ربي، فقال: صَلِّ في هذا الوادي المبارك، وقُلْ: عمرة في حجة»(٢).

وفي البخاري أيضًا من حديث أنس رضي الله عنه، وفيه قال: «ثم أهلَّ بحج وعمرة، وأهلَّ الناس بهما»(٣).

وقد أورد ابن القيم رحمه الله بضعة وعشرين حديثًا قال إنها صحيحة صريحة في أنه ﷺ كان قارنًا(٤).

قال الإمام أحمد: "لا أشُكُّ أنَّ النبي ﷺ كان قارنًا"(٥)، ورجح هذا القول ابن حزم، وانتصر له(٦)، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وغيرهما، قال شيخ الإسلام:

"والصواب في هذا الباب: أنَّ الأحاديث متفقة، وليست مختلفة إلا اختلافًا يسيرًا، يقع مثله في غير ذلك، فإنَّ الصحابة ثبت عنهم أنه تمتع،

(١) انظر الخلاف في: حجة الوداع، ابن حزم، ص٣٩٤؛ التمهيد، (٢٠٥/٨)؛ المغني، (٨٥/٥)؛ شرح مسلم، (١٠٩/٨)؛ المجموع، (١٠٥/٧)؛ فتح الباري، (٥٤٥/٣)؛ القول الحق في نسك الحج الذي أحرم به خير الخلق، ص ٤١. وقد جاء تسمية حجته ﷺ بحجة الوداع كما في حديث ابن عمر: «تمتع رسول الله ﷺ في حجة الوداع» رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب من ساق البدن معه، الحديث رقم: ١٦٩١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب قول النبي ﷺ: «العقيق واد مبارك»، الحديث رقم: ١٥٣٤.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التحميد والتسبيح والتكبير قبل الإهلال، الحديث رقم: ١٥٥١.

(٤) زاد المعاد، (١٠٧/٢) (١٣٣/٢).

(٥) زاد المعاد، (١٤١/٢)، المبدع، (١١٣/٣)، الإنصاف (١٥٥/٨).

(٦) حجة الوداع، ص٤٢٢.

والتمتع عندهم يتناول القِران، والذين رُوي عنهم أنه أفرد، رُوي عنهم أنه تمتع"[1].

المسألة الثانية: في أنواع الأنساك:

لا خلاف بين العلماء في مشروعية الإحرام بواحد من الأنساك الثلاثة[2]، وهي:

١. التمتع: وهو أنْ يُحرم بالعُمرة في أشهر الحج، ويفرغ منها، ثم يحج من عامه[3].

وهذا النُسك هو أفضل الأنساك الثلاثة، والقول بذلك مرويٌّ عن ابن عمر وابن عباس وعائشة وابن الزبير وغيرهم، وهو مذهب الإمام أحمد، وأحد قولي الشافعي، وهذا فيمن لم يسق الهدي[4].

قال الإمام أحمد: التمتع أحب إليَّ، لأنه آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، فإنه قال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي ولجعلتها عُمرة»[5] [6].

٢. القِران: وهو أن يُحرم بالحج والعمرة معًا، وكذا: لو أحرم بالعُمرة ثم أدخل عليها الحج قبل طواف العُمرة[7].

(١) مجموع الفتاوى، (٢٦/٦٦)، وقال أيضًا (٢٦/٦٢): "وهو الصواب الذي لا ريب فيه". انظر: زاد المعاد، (٢/١٠٧) (٢/١١٨)؛ أضواء البيان، (٥/١٧٨).

(٢) الإفصاح، ابن هبيرة (٢/٢٦٣)؛ المغني، (٥/٨٢)؛ شرح صحيح مسلم، (٨/١٠٩)؛ المجموع (٧/١٥٢)؛ أضواء البيان، (٥/١٣٤).

(٣) المغني، (٥/٨٢)؛ مجموع الفتاوى (٢٦/٨٢)، الإيضاح، النووي، (١/١٣٤)، إرشاد السالك، ابن فرحون، (١/٤٧٧)، وقد ذكر ابن عبدالبر أن التمتع على أربعة أوجه، المعروف منها عند عامة العلماء هو هذا المغني. الاستذكار، (٤/٩٣). وانظر: زاد المعاد، (٢/١١٢).

(٤) مجموع الفتاوى، (٢٦/٣٤) وانظر: الكافي، (١/٤٧٩)؛ المجموع، (٧/١٥١)؛ الشرح الكبير، (٨/١٥١).

(٥) الحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، الحديث رقم: ١٤٧.

(٦) انظر كلام الإمام أحمد في: مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، (٥/٢١٦)؛ الإنصاف، (٨/١٥١).

(٧) المغني، (٥/٨٢)، شرح مسلم، (٨/١٠٩)؛ الإيضاح، (١/١٣٤)؛ مجموع الفتاوى، (٢٦/٢٧١).

وهو أفضل الأنساك في مذهب أبي حنيفة رحمه الله[(١)]؛ لأنه إحرام النبي ﷺ كما تقدم في حديث ابن عمر وأنس بن مالك رضي الله عنهما[(٢)].

٣. الإفراد: وهو أنْ يُحرم بالحج مُفردًا في أشهره، ويفرغ منه، وهو أفضل الأنساك عند مالك والشافعي[(٣)]؛ لما روت عائشة وجابر رضي الله عنهم: «أَنَّ النبي ﷺ أفرد بالحج» متفقٌ عليهما[(٤)]، ولأنه مرويٌّ عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وجابر بن عبدالله وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم[(٥)].

والراجح: أنَّ التمتع أفضل لِمَنْ لم يسُق الهدي؛ لأمره ﷺ أصحابه بذلك كما تقدم، وأمَّا منْ ساق الهدي فالقِران له أفضل[(٦)]؛ لفعله ﷺ، فإنه كان قارنًا، وهما أفضل من الإفراد، لما تقدم من أحاديث في فضلهما راجحةً على أحاديث الإفراد؛ ولأنَّ عائشة وجابر بن عبدالله رضي الله عنهما نُقل عنهم أنَّ النبي ﷺ تمتع بالعُمرة إلى الحج، وتُحمل أحاديث الإفراد على إفراد أعمال الحج[(٧)].

(١) تبيين الحقائق، (٢/٤٠)، البحر الرائق، (٢/٣٨٥).

(٢) انظر: أضواء البيان، (٥/١٦٩)؛ وربما سمي القران تمتعًا عند جماعة من الفقهاء؛ لأن القارن يتمتع بسقوط سفره الثاني من بلده كالمتمتع، فهما يتفقَان في هذا المعنى، وكذلك يتفقان عند أكثر العلماء في الهدي والصيام لمن لم يجد هديًا منها. انظر: الاستذكار، ٤/٩٣.

(٣) القوانين الفقهية، (١/٩١)؛ مواهب الجليل، (٣/٤٩)؛ شرح مختصر خليل للخرشي، (٢/٣٠٩)؛ العزيز شرح الوجيز، (٧/١٠٥)؛ المجموع، (٧/١٥١)؛ الإيضاح، (١/١٣٤)؛ مُغني المُحتاج، (٢/٢٨٧)؛ أضواء البيان، (٥/١٦٣).وجعل بعضهم العمرة بعد الحج، صورة من صور الإفراد لأنه قدم الحج على العمرة من غير جمع بينهما في أشهر الحج. انظر: المصادر السابقة، صلة الناسك، ابن الصلاح، ص٨٢.

(٤) حديث عائشة رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقران..، الحديث رقم: ١٥٦١؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٢٢. وحديث جابر بن عبدالله رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقِران.، الحديث رقم: ١٥٦٨؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم:١٣٦.

(٥) انظر: المجموع، (٧/١٥٢)، الشرح الكبير، ابن قدامة، (٨/١٥٣)،مواهب الجليل، (٣/٤٩)، أضواء البيان، (٥/١٥٤)، صلة الناسك،ص١٦.

(٦) وهو قول الإمام أحمد، وقد ذكر ابن القيم رحمه الله أن هذه هي الرواية عن الإمام أحمد على ما جعله بعض الأصحاب رواية واحدة في المسألة وهي التفصيل المذكور في الترجيح، وهي طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: زاد المعاد، (٢/١٤١).

(٧) مجموع الفتاوى، (٢٦/٧٢،٣٧٣)، وانظر: الشرح الكبير، (٨/١٥٣)، زاد المعاد، (٢/٢٠٩)؛ نيل الأوطار، (٤/٣٦٨)، التحقيق والإيضاح،ص١٦، مناسك الحج والعمرة، ابن عثيمين، ص٣١، انظر أيضًا: التمهيد، (٨/٢٠٧).

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الأفضل هو أن يفرد الحج بسفر ينشئه للحج، ثم ينشئ سفرًا آخر مستقلًا للعمرة، وعليه يحمل أمر عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، وهو إفراد كل نسك بسفر ينشئه من بلده، وقد نص على ذلك أحمد وأبو حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم، وهذا هو الإفراد الذي فعله أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وقد كان الناس في زمنهما يقتصرون على العمرة في أشهر الحج، فصار البيت يعرى عن العمار من الأمصار في سائر الحول، فأمرهم عمر بما هو أكمل لهم، بأن يعتمروا في غير أشهر الحج، وقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٩٦]، قال: (إتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك)[١].

فإذا اعتمر الحاج قبل أشهر الحج، وأقام حتى يحج، أو اعتمر في أشهر الحج، ورجع إلى أهله، ثم حج، فهاهنا قد أتى بكل واحد من النسكين من دويرة أهله، وهو الأفضل له من التمتع الخاص[٢]، أو القِرآن[٣].

المسألة الثالثة: في صفة إحرام الصحابة:

ساق النبي صلى الله عليه وسلم الهدي معه من المدينة إلى مكة، وساقه أيضًا من الصحابة: أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيدالله، والزبير بن العوام، ورجال من ذوي اليسارة، فلم يُحلوا، وبقوا في إحرامهم كالنبي صلى الله عليه وسلم.

وأما باقي الصحابة، وأُمهات المؤمنين فلم يسوقوا الهدي، وحلوا من إحرامهم بعُمرة؛ امتثالًا لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، خلا عائشة رضي الله عنها؛ لأنها حاضت فلم تحل من إحرامها[٤].

---

(١) رواه الحاكم في مستدركه، حديث رقم ٣٠٩٠، والبيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم ٨٧٠٤.

(٢) التمتع الخاص عند شيخ الإسلام يقصد به: أن يتمتع من لم يسق الهدى بعمرة، فيحل منها إذا طاف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يحرم بالحج، فيكون قد أتي بالنسكين في سفرة واحدة، وهو متمتع بلغة الصحابة مجموع الفتاوى، (٢٦/٣٣، ٨٢، ٢٧١).

(٣) مجموع الفتاوى، (٢٦/ ٣٧، ٨٥، ٢٧٦، ٢٨٨)؛ زاد المعاد، (٢/٢٠٩)؛ أضواء البيان، (٥/١٨٣).

(٤) حجة الوداع، ص١١٨، ١٥٨، وصح عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «فكان الهدي مع النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وذوي اليسارة» رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٢٠.

وكان إحرام الصحابة رضي الله عنهم متنوعًا، منهم من أحرم بعُمرة فقط، ومنهم من أحرم بالحج فقط، ومنهم من أحرم بالحج والعُمرة كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع، فمنّا من أهلّ بعُمرة، ومنّا من أهلّ بحجة وعُمرة، ومنّا من أهلّ بالحج» الحديث، رواه البخاري ومسلم[(١)].

لكن النبي صلى الله عليه وسلم لما دنا من مكة وكان بسَرِف[(٢)]، أمر من لم يسق الهدي من أصحابه أن يجعلها عمرة، ويتحلل من إحرامه؛ الحِل كله، وكان أمره هذا صلى الله عليه وسلم على جهة الترغيب والحث لهم، فشق ذلك على بعضهم؛ لأنه خلاف ما اعتادوه من أمر الجاهلية، كما جاء ذلك في حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كانوا يرون أنَّ العُمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور في الأرض، ويجعلون المحرّم صفرًا، ويقولون: إذا برأ الدَّبر[(٣)]، وعفا الأثر، وانسلخ صفر، حلّت العُمرة لمن اعتمر، قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، صبيحة رابعة، مُهلين بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عُمرة، فتعاظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله، أيُّ الحِل؟ قال: حِلّ كلّه» رواه البخاري ومسلم[(٤)].

ثم لما دخلوا المسجد الحرام، أَمَر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه مرة أُخرى، أمر إيجاب وإلزام، أن يجعلوها عُمرة، ويتحللوا من إحرامهم، إلا من ساق الهدي، فأمَره أن يبقى على إحرامه، كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها قالت:

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد، الحديث رقم: ١٥٦٢؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١١٤، واللفظ للبخاري.

(٢) سَرِف: موضع بالقرب من مكة، على بعد ستة أميال منها، وفيه بنى النبي صلى الله عليه وسلم بميمونة، وفيه دفنت رضي الله عنها. انظر: معجم ما استعجم، (٣/٧٣٥)، الأماكن، الهمداني، (١/٥٢٩).
قلت: وقبرها معروف اليوم على يمين القادم من المدينة إلى مكة عبر الطريق السريع، وقبل مسجد عائشة رضي الله عنها في التنعيم باثني عشر كيلو.

(٣) الدَّبَر: الجرح الذي يكون في ظهر البعير. وقيل: هو أن يقرح خف البعير. انظر: النهاية، (٢/٩٧)؛ القاموس المحيط، ص ٤٩٩.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد، الحديث رقم: ١٥٦٤؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز العمرة في أشهر الحج، رقم ١٩٨.

«فلما قدمنا مكة تطوفنا بالبيت، فأمر رسول الله ﷺ، مَنْ لم يسق الهدي أن يحل، قالت: فَحَلَّ مَنْ لم يكن ساق الهدي، ونساؤه لم يسقن الهدي فأحللن» الحديث، رواه مسلم(١).

قال القاضي عياض(٢): "الذي تدل عليه نصوص الأحاديث، في صحيحي البخاري، ومسلم، وغيرهما، من رواية عائشة، وجابر وغيرهما: أنَّ النبي ﷺ إنما قال لهم هذا القول (يعني: فسخ الحج إلى عمرة) بعد إحرامهم بالحج، في منتهى سفرهم، ودُنُوِّهم من مكة بسَرِف، كما جاء في رواية عائشة، أو بعد طوافه بالبيت وسعيه، كما جاء في رواية جابر، ويحتمل تكرار الأمر بذلك في الموضعين، وأنَّ العزيمة كانت آخرًا، حين أمرهم بفسخ الحج إلى العُمرة"(٣).

المسألة الرابعة: في صفة إحرام عائشة:

اختلف العلماء في صفة إحرام عائشة رضي الله عنها الذي أحرمت به أولًا، ولهم في المسألة قولان(٤):

القول الأول: أنها أحرمت بعمرة مفردة، ويدل عليه قولها: «أهللنا بعمرة، فقدمتُ مكة، وأنا حائض، لم أطُفْ البيت، ولا بين الصفا والمروة» رواه البخاري ومسلم(٥). ولحديث جابر رضي الله عنه: «أنَّ عائشة رضي الله عنها في حجة

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٢٨.

(٢) هو: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، إمام وقته في الحديث واللغة وغيرهما، تولى قضاء سبتة ثم غرناطة، من مؤلفاته: مشارق الأنوار، والشفاء وغيرهما، توفي سنة ٥٤٤هـ. انظر: وفيات الأعيان، (٤٨٥/٣).شذرات الذهب، (١٣٨/٤).

(٣) شرح مسلم، النووي، (١٢١،١١٥/٨)، وبنحوه قال ابن حزم رحمه الله (حجة الوداع، ص١١٥): "قد ذكرنا الأحاديث كلها وبينا أن تلك الأحاديث كانت في أوقات شتى، وأنه ﷺ أباح لهم في أول إحلالهم أنْ يُهلوا بما أحبوا من إفراد بحج أو عُمرة أو قِران، ثم إنه ﷺ بسَرِف خيرهم في فسخ حجهم في عُمرة، أو التمادي على الحج، ثم بمكة أوجب عليهم الفسخ فرضًا إلا مَن معه الهدي، فائتلفت الأحاديث كلها".

(٤) انظر: حجة الوداع، ص١١٦،٣٥٠، التمهيد، (٢١٧/٨)، شرح مسلم، (١١٣/٨)، زاد المعاد، (١٧٠/٢)، هداية السالك، ابن جماعة، (٥٢٠/٢).

(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب كيف تهل الحائض والنفساء، الحديث رقم: ١٥٥٦؛ ورواه

النبي ﷺ أَهلَّت بعُمرة» رواه مسلم(١).

القول الثاني: أنها أحرمت بالحج أولًا، وكانت مُفْردة، ويدل عليه: حديث عَمْرة عنها، قالت: «خرجنا مع رسول الله ﷺ لخمس بقين من ذي القعدة، ولا نرى إلا أنه للحج» رواه مسلم(٢).ولحديث القاسم بن محمد عنها، قالت: «لَبَّيْنَا بالحج» رواه مسلم(٣).

ورجح ابن القيم رحمه الله القول الأول، وقال: "هذا هو الصواب"؛ لورود النصوص الصحيحة الصريحة التي لا مدفع لها، ولا مطعن فيها، أنها كانت متمتعة. وقد تقدم بعضها.

وأما ما استدل به أصحاب القول الثاني: فهو لفظ مجمل، ليس ظاهرًا في أنها كانت مُفرِدة، فإنَّ المتمتع بالعمرة إلى الحج مريد للحج أيضًا، مع إحرامه بالعمرة، أيظن بالمتمتع أنه خرج لغير الحج!! ورواية الصحابة عنها ذلك مقدم على رواية التابعين(٤).

فعائشة رضي الله عنها أحرمت بالعمرة، ثم لما حاضت بسَرِف، وهي محرمة بعمرة، أمرها النبي ﷺ أنْ تُحرم بالحج، فصارت قارنة بين العمرة والحج، وبهذا قال جمهور الفقهاء. وذهب أبو حنيفة إلى أنها لما حاضت، وهي محرمة بعمرة، أمرها النبي ﷺ أن ترفض عمرتها، فتنتقل منها إلى الحج، فتكون مُفردة، فلما أحلت من الحج، أحرمت بعمرة من التنعيم؛ لتقضي تلك التي رفضتها قبل الحج بسبب حيضها(٥).

والراجح: ما ذهب إليه جمهور أهل العلم، فتكون رضي الله عنها قد أتت بحج

مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١١١.

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٣٧.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٢٥.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٢١.

(٤) زاد المعاد، (١٧٠/٢).

(٥) مجموع الفتاوى، (٢٩٨/٢٦) وانظر: المبسوط، (٢٨/٤)؛ تبيين الحقائق، (٤٤/٢)؛المغني، (٣٦٧/٥)؛ الفروع، (٣٧٦/٥).

وعمرة؛ لأنها صارت قارنة بعد حيضها، ثم بعد فراغها من الحج، أتت بعمرة أُخرى من التنعيم.

ويدل عليه: حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه قال: «أقبلت عائشة رضي الله عنها بعمرة، حتى إذا كُنّا بسَرِف عَرَكَت[١]، حتى إذا قدمنا طُفْنا بالكعبة، والصفا والمروة... ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عائشة رضي الله عنها، فوجدها تبكي، فقال: ما شأنك؟ قلت: شأني أني قد حِضْت، وقد حَلّ الناس ولم أَحْلِل، ولم أَطُفْ بالبيت، والناس يذهبون إلى الحج الآن، فقال: إنَّ هذا أمرٌ كتبه الله على بنات آدم، فاغتسلي ثم أهلي بالحج، ففعلتُ، ووقفتُ المواقف، حتى إذا طَهَرَت، طافت بالكعبة، والصفا والمروة، ثم قال: قد حللتِ من حَجِّكِ وعُمرتكِ جميعًا، فقالت: يا رسول الله، إني أجد في نفسي أَني لم أطف بالبيت حتى حججت، قال: فاذهب بها يا عبدالرحمن، فأَعْمِرْها من التنعيم» رواه مسلم[٢].

قال ابن القيم رحمه الله: "فهذه نصوص صريحة أنها كانت في حج وعُمرة؛ لا في حج مُفرد... وصريحة في أنها لم ترفض إحرام العُمرة، بل بقيت في إحرامها، كما هي، لم تحل منها"[٣].

ويُعلم من قصة عائشة رضي الله عنها أنَّ المرأة المحرمة، إذا أصابها الحيض قبل عُمرتها، واستمر معها حتى يوم عرفة، أنها لا تفسخ الحج إلى عُمرة؛ لأنَّ حيضها يعد مانعًا لها من ذلك، وإلا فقد كانت رضي الله عنها ممن لم يسق الهدي معه، فيُشرع لها -لو لم تكن حائضًا- الفسخ كسائر أُمهات المؤمنين، وبقية الصحابة الذين لم يسوقوا الهدي معهم، وبالله التوفيق.

(١) عركت يعني: حاضت. انظر: النهاية، (٣/٢٢٢).
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٣٦.
(٣) زاد المعاد، (٢/١٦٨).

المبحث الأول
حكم فسخ الحج إلى عمرة لأجل التمتع

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
الخلاف في مشروعية فسخ الحج إلى عمرة لأجل التمتع

أولًا: معنى فسخ الحج إِلى عُمرة:

الفسخ لغة: إزالة الشيء عن موضعه. ومنه: فسخت العود فسخًا: أزلته عن موضعه، فانفسخ[١].

وفسخت الثوب: ألقيته. وفسخت العقد فسخًا: رفعته[٢].

وفسخت الشيء: نقضته وفرقته[٣].

وفسخ الرأي: فسد[٤].

فالفسخ في اللغة له معان، أشهرها: الرفع، والإزالة، والنقض. وهذه المعاني تتوافق مع المراد بمعناه الاصطلاحي فإن معناه: إلغاء النسك الأول، والدخول في النسك الثاني، فهو تحول من نسك إلى نسك، وبه يرتفع النسك الأول، ويحل الثاني محله.

---

(١) لسان العرب، (٤٤/٣)؛تاج العروس، (٣١٩/٧)؛المصباح المنير، ص١٨٠.
(٢) لسان العرب، (٤٤/٣)؛ المصباح المنير، ص١٨٠.
(٣) مختار الصحاح،ص٤٥٠؛ المصباح المنير، ص١٨٠؛ معجم لغة الفقهاء، ص٣١٤.
(٤) لسان العرب، (٤٥/٣)؛ المصباح المنير، ص١٨٠؛ معجم المصطلحات، (٤٢/٣).

قال ابن الأثير رحمه الله[1]: "هو أن يكون قد نوى الحج أولًا، ثم ينقضه ويبطله، ويجعله عمرة ويُحِل، ثم يعود يحرم بحجة، وهو التمتع، أو قريب منه"[2].

وعلى هذا: يُقصد بفسخ الحج إلى عُمرة: أنْ يُغير القارِن والمُفرد بعد إحرامه نيته من الحج، أو من الحج والعُمرة، إلى عُمرة فقط، وينفسخ من الحج؛ بأنْ يتحلل من عُمرته تلك، التحلل الكامل، ثم يحرم من عامه بالحج فقط، فيكون بذلك متمتعًا[3].

ثانيًا: تحرير محل النزاع:

محل الخلاف في فسخ الحج إلى عُمرة هو في حق من لم يسُق الهدي، كحال أكثر الصحابة مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، والخلاف كذلك: في حق من فسخ الحج إلى عُمرة؛ ليحج من عامه، فإن فسخ إلى عُمرة، و ترك الحج، لم يحل له الفسخ، بلا خلاف[4].

ثالثًا: الخلاف في فسخ الحج إلى عمرة لأجل التمتع:

لا خلاف بين العلماء في أنه لا يجوز لمن ساق الهدي أن يفسخ إحرامه بالحج إلى عمرة[5]، واختلفوا في حكم فسخ المفرد والقارِن الذي لم يسق الهدي نسكهما إلى عُمرة، ثم يتحلل منها، و يحرم بالحج من عامه، ولهم في ذلك ثلاثة أقوال[6]:

(١) هو: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، إمام في الحديث واللغة، من مصنفاته: النهاية في غريب الحديث، جامع الأصول، توفي بالموصل سنة ٦٠٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، (٤٨٨/٢١)؛ البداية والنهاية، (٨/١٧).

(٢) النهاية في غريب الحديث، (٤٤٥/٣)؛ وانظر: لسان العرب، (٤٥/٣)؛ تاج العروس، (٣١٩/٧)؛ وأكثر كلام الفقهاء على الفسخ في المعاملات دون العبادات، انظر: المنثور، الزركشي، (٤١/٣)؛ الأشباه والنظائر، السيوطي، ص ٦٩٣؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، (١٣١/٣٢) معجم المصطلحات، (٤٢/٣).

(٣) انظر: بداية المجتهد، (٩٨/٢)؛ فتح الباري، (٥٣٩/٣)؛ حاشية منحة الخالق من البحر الرائق، ابن عابدين، (٣٥٩/٢).

(٤) انظر: المغني، (٢٥١/٥)؛ مجموع الفتاوى، (٥٨/٢٦).

(٥) المغني، (٢٥١/٥)؛ هداية السالك، (٩٠٠/٢).

(٦) انظر الخلاف في: فتح القدير، (٤٦٣/٢)؛ بداية المجتهد، (٩٨/٢)؛ التمهيد، (٣٥٧/٢٣)؛ الحاوي =

القول الأول:

يحرم فسخ الحج إلى عمرة، وهو مروي عن معاوية وابن الزبير رضي الله عنهم، وجعلوا أمر النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه بالفسخ خاصًا بهم، دون من جاء بعدهم، وأنه صار منسوخًا في حق غيرهم وهو مذهب جماهير أهل العلم كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي[(١)].

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

الدليل الأول:

عن بلال بن الحارث رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، أرأيت فسخ الحج إلى العمرة، لنا خاصة، أم للناس عامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بل لنا خاصة» رواه أحمد وغيره[(٢)].

نوقش:

حديث بلال بن الحارث: قال عنه الإمام أحمد: هذا حديث ليس إسناده بالمعروف، ليس حديثه عندي يثبت. وقد نقل ابن القيم قول الإمام أحمد هذا، وقال: "ونحن نشهد بالله أنَّ حديث بلال بن الحارث هذا لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو غلط عليه"[(٣)].

= الكبير، (٤/٦٦)؛؛البيان، (٤/٨٨)؛ المجموع، (٧/١٦٦)؛ المغني، (٥/٢٥١)؛ حجة الوداع، ص٣٢٩؛ مجموع الفتاوى، (٢٦/٤٩)؛ زاد المعاد، (٢/١٧٧)؛ هداية السالك، ابن جماعة، (٢/٩٠٠)؛ لباب المناسك، السندي، ص١٩١؛ المغني في الحج والعمرة،ص١٠٧.

(١) فتح القدير، (٢/٤٦٤)؛ البحر الرائق، (٢/٣٥٩)؛ البيان والتحصيل، (٤/٥٨)؛التمهيد، (٢٣/٣٥٨)؛ بداية المجتهد، (٢/٩٨)؛ المجموع، (٧/١٦٦)؛ تحفة المحتاج، (٤/ ١٤٩)؛ أضواء البيان، (٥/١٥٦).

(٢) رواه أحمد في مسنده، رقم ١٥٨٥٣، وابن ماجة في سننه؛ باب من قال كان فسخ الحج لهم خاصة، رقم ٢٩٨٤؛ والنسائي في سننه، باب إباحة فسخ الحج بعمرة، رقم ٣٧٧٦.

(٣) زاد المعاد، (٢/١٩٢)؛ المجموع، (٧/١٦٨)؛ وانظر: أضواء البيان، (٥/١٦٠)؛ حجة النبي صلى الله عليه وسلم، الألباني، ص٦٢، وضعفه.

الدليل الثاني:

أن النبي ﷺ إنما رخص للصحابة في الفسخ؛ ليبين لهم جواز العمرة في أشهر الحج، خلافًا لما كان عليه أهل الجاهلية، فلما علموا ذلك، واطمأنت به نفوسهم، منعوا من الفسخ لأنه محرم[(١)]، ويدل عليه: حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور في الأرض، ويجعلون المحَّرم صَفَرًا، ويقولون: إذا برأ الدَّبَر، وعفا الأثر، وانسلخ صفر، حلت العمرة لمن اعتمر، قدم النبي ﷺ وأصحابه، صبيحة رابعة، مهلين بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة، فتعاظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله، أي الحِل؟ فقال: حِلٌ كله» رواه البخاري ومسلم[(٢)].

نوقش:

أنَّ النبي ﷺ كان قد اعتمر قبل ذلك عُمره الثلاث في أشهر الحج، فعرف الصحابة من هديه ﷺ مخالفة أهل الجاهلية، قبل حجه ﷺ، ثم إنه ﷺ بَيَّن لهم ذلك عند الميقات في حجة الوداع، عندما أذِن لهم بالإحرام بحج وعُمرة، فلم تكن دعوى المخالفة هي الموجبة للفسخ[(٣)].

الدليل الثالث:

أنه قد ثبت في أحاديث: أن من أحرم بالحج مع النبي ﷺ لم يحل من إحرامه إلا يوم النحر[(٤)]، ومن ذلك: ما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: «خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنَّا من أهلَّ بعمرة، ومِنَّا من أهل بحج وعمرة، ومِنَّا من أهل بالحج، وأهلَّ رسول

(١) التمهيد، (٢٣/٣٥٧)؛فتح القدير، (٢/٤٦٤)؛ زاد المعاد، (٢/٢١٢)؛ أضواء البيان، (٥/١٥٦،١٦٥).
(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد، الحديث رقم: ١٥٦٤؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز العمرة في أشهر الحج، رقم ١٩٨.
(٣) مجموع الفتاوى، (٢٦/٥٥)؛ زاد المعاد، (٢/٢١٢) وذكر ابن القيم أوجهًا أخرى في الجواب عليه.
(٤) فتح القدير، ٢/٤٦٤.

الله ﷺ بالحج، فأما من أهل بعمرة فحل، وأما من أهل بحج، أو جمع الحج والعمرة، فلم يحلوا حتى كان يوم النحر»[(١)].

نوقش:

بأن هذا الدليل تعارضه الأدلة الكثيرة الآتية في أنهم حلوا بعد فراغهم من العمرة، ويمكن حمل الحديث المذكور على من ساق الهدي، فإنهم لم يحلوا إلا يوم النحر كما فعل النبي ﷺ، ومن معه ممن ساق الهدي[(٢)].

الدليل الرابع:

أن عددًا من أصحاب رسول الله ﷺ ذهبوا إلى عدم مشروعية الفسخ، وجعلوا الأحاديث الدالة على المشروعية منسوخة، أو مخصوصة بمن كان معه ﷺ، وقالوا: إن فسخ الحج إلى العمرة كان لمصلحة، وهي بيان جواز الاعتمار في أشهر الحج، وقد زالت، فلا يجوز ذلك لأحد اليوم لما تقدم[(٣)].

ويدل على ذلك:

١. أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان ينهى عن المتعة[(٤)]، وكان يقول: «إن رسول الله ﷺ أحل لنا المتعة، ثم حرمها علينا» رواه البزار[(٥)].

٢. أن عثمان رضي الله عنه كان ينهى عن المتعة[(٦)].

٣. أن أبا ذر رضي الله عنه قال: «كانت المتعة في الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة». وفي لفظ له قال: «إنما كانت لنا خاصة، دونكم» رواه مسلم[(٧)].

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد، رقم ١٥٦٢؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجه الإحرام، رقم ١١٨، واللفظ له.

(٢) حجة الوداع، ص ٣٥٠؛ زاد المعاد، (٢٠١/٢، ٢٠٤).

(٣) المجموع، ١٦٩/٧؛ وانظر: زاد المعاد، (١٨٧/٢).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب في نسخ التحلل من الإحرام والأمر بالإتمام، رقم ١٥٧.

(٥) رواه البزار في مسنده، رقم ١٨٣، وابن حزم في حجة الوداع، ص ٣٥٩.

(٦) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز التمتع، رقم ١٥٨.

(٧) رواهما مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز التمتع، رقم ١٦٠، ١٦٣.

نوقش:

١. أنَّ قول عمر رضي الله عنه يحتمل أنه أراد متعة النساء، وعلى التسليم بأنه أراد متعة الحج، فقد صح عنه الرجوع إلى القول بها، ومحال أن يرجع عن القول بما صح عنده أنه منسوخ(١).

وعمر رضي الله عنه اجتهد في منع الناس عن التمتع؛ لئلا ينقطع الناس عن البيت، وليعتمروا في غير أشهر الحج، فكان قصده أمر الناس بالأفضل عنده، لا تحريم المفضول(٢).

قال ابن عبدالبر رحمه الله: "وأما نهي عمر بن الخطاب عن التمتع فإنما هو عندي نهي أدب، لا نهي تحريم؛ لأنه كان يعلم أن التمتع مباح، وأن القِران مباح، وأن الإفراد مباح، فلما صحت عنده الإباحة والتخيير في ذلك كله، اختار الإفراد، فكان يحض على ما هو المختار عنده، ولهذا كان يقول: افصلوا بين حجكم وعمرتكم، فإنه أتم لحج أحدكم، وأتم لعمرته، أن يعتمر في غير أشهر الحج"(٣).

٢. ما روي عن عثمان وأبي ذر رضي الله عنهما يحتمل أن يكون مرادهم: اختصاص وجوب الفسخ بالصحابة، لا اختصاص مشروعيته بهم(٤).

وقد قال الإمام أحمد فيما روي عن أبي ذر: رحم الله أبا ذر، هي في كتاب الله: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة:١٩٦](٥).

وقال ابن حزم: "إنما هو موقوف عليهما، ولا حُجة في أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم"(٦).

---

(١) حجة الوداع، ص ٣٦٣، وانظر: زاد المعاد، (١٨٨/٢).
(٢) حجة الوداع، ص٣٦٣؛ مجموع الفتاوى، (٢٧٦/٢٦)؛ زاد المعاد، (١٨٨/٢)؛ وانظر: الاستذكار، (٩٥/٤).
(٣) الاستذكار (٤/ ٩٤). وانظر: التمهيد، (٢١٠/٨).
(٤) زاد المعاد، (١٩٣/٢) وذكر فيه احتمالين آخرين.
(٥) انظر كلام الإمام أحمد في: زاد المعاد، (١٩٤/٢).
(٦) حجة الوداع، ص٣٦٣.

الدليل الخامس:

أن المنع من فسخ الحج هو الأحوط للعبادة، وما كان كذلك فهو مقدم على غيره[١].

نوقش:

أنَّ الاحتياط إنما يُشرع إذا لم تتبين سنة رسول الله ﷺ فإذا تبينت فاتباعها أولى[٢].

الدليل السادس:

أن الأصل المستمر في الشرع، عدم استحباب قطع ما شرع فيه من العبادات، وإبدالها بغيرها، مما هو مثلها، فضلًا عما هو أخف منها، بل يستمر فيما شرع فيه حتى ينهيه[٣].

يمكن أن يناقش:

بأن هذا القول يصح فيما لم يرد فيه دليل يخصه، ثم إن الفسخ تحول من مفضول إلى فاضل، فكان مرغبًا فيه شرعًا.

القول الثاني:

وجوب فسخ الحج إلى عُمرة، ثم يحج من عامه، فيكون متمتعًا، إذا لم يسُق الهدي معه، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما، وقول طائفة من أهل الحديث، والظاهرية كابن حزم وغيره، ونصره ابن القيم[٤].

وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول: «كل من طاف بالبيت، وبين الصفا والمروة،

(١) مجموع الفتاوى، (٢٦/٥٤)؛ زاد المعاد، (٢/٢١١).
(٢) مجموع الفتاوى، (٢٦/٥٤)؛ زاد المعاد، (٢/٢١٢).
(٣) فتح القدير، ٢/٤٦٤.
(٤) حجة الوداع، ص٣٢٩؛ المغني، (٥/٢٥١)؛ مجموع الفتاوى، (٢٦/٤٩)؛ زاد المعاد، (٢/١٨٦)؛ المجموع، (٧/١٦٧).

ولم يسق الهدي، فقد حل من إحرامه. ويحتج بأمره ﷺ لأصحابه بالتحلل في حجة الوداع، وبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج:٣٣](١).

قال ابن حزم رحمه الله: "النصوص تشهد لمن قال بإيجاب التمتع على من لم يسُق الهدي، ممن أراد الحج"(٢).

وقال ابن القيم رحمه الله: "ونحن نُشهد الله علينا: أن لو أحرمنا بحج، لرأينا فرضًا علينا فسخه إلى عُمرة؛ تفاديًا من غضب رسول الله ﷺ، واتباعًا لأمره، فوالله ما نسخ هذا في حياته ولا بعده، ولا صح حرف واحد يُعارضه، ولا خص به أصحابه دون من بعدهم"(٣).

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة كثيرة صحيحة صريحة في أمر النبي ﷺ بفسخ الحج إلى عُمرة، حتى قال الإمام أحمد: "عندي ثمانية عشر حديثًا جِيادًا صحاحًا، كلها في فسخ الحج. وقال في مواطن آخر: عندي أحد عشر حديثًا"(٤).

وقال ابن حزم رحمه الله: "روى الفسخ عن النبي ﷺ كما ذكرنا أربعة عشر من أصحابه رضي الله عنهم، وهم: عائشة، وحفصة، وفاطمة بنت النبي ﷺ، وعلي، وأسماء بنت أبي بكر الصديق، وجابر وأبو سعيد الخدري، وابن عمر، وأنس، وأبو موسى، والبراء، وابن عباس، وسُراقة، وسَبْرة"(٥).

وقال ابن عبدالبر: تواترت الآثار عن النبي ﷺ أنه أمر أصحابه في

(١) حجة الوداع، ص٣٢٩؛ مجموع الفتاوى، (٢٦/٥٠)؛ زاد المعاد، (٢/١٩٣).

(٢) حجة الوداع، ص٣٥٩.

(٣) زاد المعاد، (٢/١٨٢)؛ وانظر رأيه أيضًا في: (٢/١٧٨-١٨٦-١٩٣)؛ وممن نقل قوله: ابن الهمام في فتح القدير، (٢/١٤٣).

(٤) مسائل الإمام أحمد، لابنه صالح، (١/٣٥٨)؛ المغني، (٥/٢٥٣)؛ مجموع الفتاوى، (٢٦/٥٤)؛ زاد المعاد، (٢/١٨٣)؛ المبدع، (٣/١٢٧).

(٥) حجة الوداع، ص٣٩٢؛ وانظر: مجموع الفتاوى، (٢٦/١٠١)؛ زاد المعاد، (٢/١٧٨).

حجته من لم يكن معه هدي ولم يسقه، وكان قد أحرم بالحج أن يجعلها عمرة، وقد أجمع العلماء على تصحيح الآثار بذلك عنه ﷺ، ولم يدفعوا شيئًا منها إلا أنهم اختلفوا في القول بها والعمل[1].

وأذكر هنا جملة من الأدلة التي استدلوا بها، وهي:

الدليل الأول:

عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها قالت: «خرجنا مع النبي ﷺ ولا نرى إلا أنه للحج، فلما قدمنا تطوَّفنا بالبيت، فأمر النبيُّ ﷺ مَنْ لم يكن ساق الهدي أنْ يَحِلَّ، فحلَّ من لم يكن ساق الهدي، ونساؤه لم يسُقن الهدي، فأَحْلَلَن» الحديث، رواه البخاري ومسلم[2].

الدليل الثاني:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «قَدِم النبي ﷺ وأصحابُه صبيحةَ رابعةٍ، مُهلِّين بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة، فتعاظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله، أيُّ الحِلِّ؟ قال: حِلٌّ كلُّه» رواه البخاري[3].

الدليل الثالث:

عن ابن عمر عن حفصة رضي الله عنهم، زوج النبي ﷺ أنها قالت: «يا رسول الله، ما شأن الناس حَلُّوا بعُمرة، ولم تَحْلِلْ أنت من عمرتك؟ قال: إني لَبَّدْتُ[4] رأسي، وقَلَّدت هديي، فلا أُحِلُّ حتى أنحر» رواه البخاري[5].

(١) التمهيد، (٨/٣٥٥).
(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد، الحديث رقم: ١٥٦١؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٢٨.
(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد، الحديث رقم: ١٥٦٤.
(٤) لبدت رأسي: هو أن يجعل في شعر الرأس شيئًا من صمغ عند الإحرام لئلا يشعث، وإنما يلبد من يطول مكثه في الإحرام. النهاية، (٤/٢٢٤).
(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد، الحديث رقم: ١٥٦٦.

الدليل الرابع:

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما: «أنه حج مع النبي ﷺ يوم ساق البُدْن معه، وقد أهلُّوا بالحج مُفْرَدًا، فقال لهم: أحِلوا من إحرامكم بطواف البيت، وبين الصفا والمروة، وقَصِّروا، ثم أقيموا حلالًا، حتى إذا كان يوم التروية فأهلُّوا بالحج، واجعلوا التي قدمتم بها مُتْعة، فقالوا: كيف نجعلها متعة، وقد سمَّينا الحج؟ فقال: افعلوا ما أمرتكم، فلولا أني سقت الهدي لفعلتُ مثلَ الذي أمرتكم، ولكنْ لا يحل مني حرام، حتى يبلغ الهدي محله، ففعلوا» رواه البخاري[1].

الدليل الخامس:

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «قَدِم رسولُ الله ﷺ لأربع مضين من ذي الحجة أو خمس، فدخل عليَّ وهو غضبان، فقلت: مَنْ أغضبك يا رسول الله؟، أدخله الله النار، قال: أوَما شعرت أني أمرتُ الناس بأمرٍ، فإذا هم يترددون!!، ولو أني استقبلتُ من أمري ما استدبرت، ما سقت الهدي معي حتى أشتريه، ثم أحِلُّ كما حَلُّوا» رواه مسلم[2].

الدليل السادس:

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه قال: «أقبلنا مُهلين مع رسول الله ﷺ بحج مُفْرد، وأقبلتْ عائشة رضي الله عنها بعُمرة، حتى إذا كُنَّا بسَرِف عَرَكت، حتى إذا قدمنا، طُفنا بالكعبة، والصفا والمروة، فأمرنا رسولُ الله ﷺ أنْ يحِلَّ منَّا مَنْ لم يكن معه هدي، قال: فقلنا حِلُّ ماذا؟ قال: الحِلُّ كُلُّه. فواقعنا النساء، وتطيبنا بالطيب، ولبسنا ثيابنا، وليس بيننا وبين عرفة إلا أربع ليال، ثم أهللنا يوم التروية» الحديث، رواه مسلم[3].

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقِران والإفراد، الحديث رقم: ١٥٦٨.
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٣٠.
(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٣٦.

الدليل السابع:

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: «أَهْلَلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج، فلما قدمنا مكة، أمرنا أن نَحِل، ونجعلها عُمرة، فكَبُر ذلك علينا، وضاقتْ به صدورنا، فَبَلَغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فما ندري أشيء بلغه من السماء، أم شيء من قِبَل الناس، فقال: أيها الناس أحِلوا، فلولا الهدي الذي معي، فعلت كما فعلتم، قال: فأحللنا حتى وطئنا النساء، وفعلنا ما يفعل الحلال، حتى إذا كان يوم التروية، وجعلنا مكة بظَهْرٍ، أَهْلَلنا بالحج» رواه مسلم(١).

الدليل الثامن:

عن عطاء قال: سمعت جابر بن عبدالله رضي الله عنهما في ناس معي قال: «أهللنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم بالحج خالصًا وحده. قال عطاء: قال جابر: فقدم النبي صلى الله عليه وسلم صُبْح رابعة مضت من ذي الحجة، فأمرنا أن نَحِل. قال عطاء: قال: حِلُّوا، وأصيبوا النساء. قال عطاء: ولم يَعْزِم عليهم، ولكن أحلهنَّ لهم، فقلنا: لما لم يكن بيننا وبين عرفة إلا خمس، أمرنا أن نفضي إلى نسائنا، فنأتي عرفة تقطر مذاكيرنا المني! قال: يقول جابر بيده -كأني أنظر إلى قوله بيده يُحركها- قال: فقام النبي صلى الله عليه وسلم فينا، فقال: قد علمتم أني أتقاكم لله، وأصدقكم، وأبركم، ولولا هديي حَلَلْتُ كما تَحِلون، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أَسُق الهدي، فحِلوا. فحللنا وسمعنا وأطعنا». قال عطاء: قال جابر: «فقدم عليٌّ من سِعَايته، فقال: بمَ أهللت؟ قال: بما أهلَّ به النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: فأَهْدِ، وامكُثْ حرامًا. قال: وأهدى له علي هديًا، فقال سُراقة بن مالك بن جُعْشُم: يا رسول الله، ألعامنا هذا، أم لأبد؟ فقال: لأبد» رواه مسلم(٢).

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٤٢.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٤١.

الدليل التاسع:

عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فأحرمنا بالحج، فلما قدمنا مكة، قال: اجعلوا حجكم عُمرة، فقال الناس: يا رسول الله، قد أحرمنا بالحج، فكيف نجعلها عُمرة؟ فقال: انظروا ما آمركم به فافعلوه، فرددوا عليه القول، فغضب، ثم انطلق، حتى دخل على عائشة، وهو غضبان، فرأت الغضب في وجهه، فقالت: من أغضبك، أغضبه الله! فقال: وما لي لا أغضب، وأنا آمر أمرًا فلا يتبع» رواه أحمد وغيره(١).

فهذه الأحاديث وما في معناها، حملها ابن عباس رضي الله عنهما، ومن وافقه، ممن تقدم ذكرهم على وجوب الفسخ في حق الصحابة في عهده صلى الله عليه وسلم، وعلى وجوب ذلك أيضًا في حق الأُمة من بعده. وقالوا: إنَّ هذه النصوص دلت على الوجوب من وجوه متعددة، منها:

الوجه الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم غضب ممن خالف أمره، وتردد فيه، ولولا أنَّ أمره صلى الله عليه وسلم للوجوب، لما كان ذلك الغضب منه صلى الله عليه وسلم(٢)، وقد استجاب الصحابة رضي الله عنهم لأمر النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك، كما جاء في حديث جابر رضي الله عنه: «فحللنا، وسمعنا، وأطعنا» رواه البخاري ومسلم(٣).

الوجه الثاني: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم ما أذِن لأحد في ترك فسخ الحج إلى عُمرة إلا من ساق الهدي كما تقدم بيانه في الدليل الأول(٤). ولو كان في الترك سعة، لرخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم.

الوجه الثالث: أنَّ ابن عباس رضي الله عنهما فهم الوجوب من هذه النصوص، وكان

(١) رواه أحمد في مسنده، رقم: ١٨٥٢٣؛ وابن ماجه في سننه، رقم: ٢٩٨٢، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٣٣/٣): "رجاله رجال الصحيح" وتقدم في الدليل الخامس عن عائشة بمعناه.

(٢) زاد المعاد، (١٨٢/٢).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التمني، باب نهي النبي صلى الله عليه وسلم على التحريم، الحديث رقم: ٧٣٦٧؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم: ١٤١.

(٤) زاد المعاد، (١٨٢/٢، ٢٠١).

يفتي الناس بذلك[1]، فقد ثبت في مسلم: أنَّ رجلًا من بني الهُجَيم، قال لابن عباس رضي الله عنهما: ما هذه الفتيا التي قد تشغبت بالناس، أنَّ من طاف بالبيت فقد حَلَّ؟ فقال: «سُنَّة نبيكم صلى الله عليه وسلم وإن رَغِمْتم»[2].

وعن عطاء قال: كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول: «لا يطوف بالبيت حاج، ولا غير حاج إلا حلَّ، وكان يقول: هو بعد المُعَرَّف[3] وقبله، وكان يأخذ ذلك من أمر النبي صلى الله عليه وسلم ،حين أمرهم أن يُحلوا في حجة الوداع» رواه مسلم[4].

فهذا كله دال على وجوب فسخ الحج إلى عُمرة، وجوبًا لا شك معه، ولا راد له، ولا مدافع[5].

نُوقش هذا القول وأدلته بأمور، منها:

١. أنَّ جمهور الصحابة رضي الله عنهم، وفيهم كبارهم وخيارهم (وكلهم خيار)، ممن حج مع النبي صلى الله عليه وسلم، لم يفهموا الوجوب على الأُمة، ولذا كان بعضهم ينهى بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عن فسخ الحج والتمتع، كما تقدم في أدلة القول الأول[6].

٢. أن الأدلة ثبتت في عدم الوجوب في حق الأُمة بعد نبيها صلى الله عليه وسلم كما تقدم في أدلة القول الأول، وكما سيأتي في أدلة القول الثالث.

٣. أن وجوب الفسخ الذي دلت عليه هذه الأدلة منسوخ، أو مخصوص بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذين كانوا معه في حجته؛ لأدلة تقدم ذكرها في أدلة القول الأول.

(١) زاد المعاد، (٢/١٨٥).
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب تقليد الهدي، الحديث رقم: ٢٠٦.
(٣) المُعَرَّف: التعريف، أي الوقوف بعرفة، يقال: عرف الناس إذا شهدوا عرفة. عمدة القاري، (١٨/٣٧).
(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب تقليد الهدي، الحديث رقم: ٢٠٨.
(٥) حجة الوداع، ص٣٤٥؛ زاد المعاد، (٢/١٨٦).
(٦) انظر: مجموع الفتاوى، (٢٦/٥١).

ويمكن أن يجاب عنه:

بأنه ثبت في أحاديث صحيحة أنَّ الأمر بالفسخ غير خاص بمن كان معه ﷺ، بل هو عام للأمة، كما تقدم ذلك في الأدلة السابقة، ولم يصح دليل على النسخ أو التخصيص، كما تقدم في مناقشة أدلة القول الأول.

القول الثالث:

يسن فسخ الحج إلى العمرة، في حق الأمة، بعد نبيها ﷺ، لمن لم يسق الهدي، ولا يجب. وهذا القول مروي عن غير واحد من الصحابة والتابعين، وهو مذهب فقهاء أهل الحديث، كالإمام أحمد، وعليه أصحابه قاطبة[1]، قال سلمة بن شبيب[2] للإمام أحمد: كل شيء منك حسن جميل، إلا خلة واحدة؛ فقال الإمام أحمد: وما هي؟ قال: تقول بفسخ الحج. قال الإمام أحمد: كنت أرى أن لك عقلًا، عندي ثمانية عشر حديثًا، جيادا، صحاحًا، كلها في فسخ الحج، أتركها لقولك!! [3].

وهذا القول اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فإنه يرى اختصاص الوجوب بالصحابة رضي الله عنهم، ويقول: إنهم كانوا قد فُرض عليهم الفسخ؛ لأمر الرسول ﷺ لهم به، وحتمه عليهم، وغضبه عندما توقفوا في المبادرة إلى امتثاله، وأما الجواز والاستحباب، فللأمة إلى يوم القيامة [4].

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة المشروعية التي استدل بها أصحاب القول الثاني، وقالوا: هي دالة على المشروعية، وهي في حق أصحاب النبي

(١) انظر: المغني، ٢٥٢/٥؛ مجموع الفتاوى، ٤٩/٢٦؛ الفروع، ٣٢٨/٣؛ الإنصاف، ١٨٥/٨. وقال بعض الأصحاب كالقاضي أبي يعلى، والمجد بن تيمية: يباح الفسخ. انظر: المحرر، ١٣٦/١؛ الإنصاف، ١٨٦/٨.

(٢) هو: سلمة بن شبيب النيسابوري، أحد الحفاظ، حدث عنه جماعة منهم: أصحاب الكتب الستة عدا البخاري، توفي بمكة سنة ٢٤٧هـ. انظر طبقات الحنابلة، (١٧٠/١)؛ تاريخ الإسلام، (١١٤٧/٥).

(٣) مسائل الإمام أحمد لابنه صالح، ٣٥٨/١، مسائل الإمام أحمد لابنه عبدالله، ٦٩١/٢، المبدع، ١٢٧/٣. وانظر زاد المعاد، ١٨٣/٢.

(٤) مجموع الفتاوى، ١٠١/٢٦، ٥٢/٢٦؛ انظر: زاد المعاد، (١٩٣/٢)؛ أضواء البيان (١٥١/٥).

ﷺ الذين حجوا معه على الوجوب؛ لما تقدم من أدلتهم، وأما في حق الأمة بعد نبيها ﷺ، فهي على الاستحباب؛ لأدلة، منها:

الدليل الأول:

أن جمهور الصحابة رضي الله عنهم، لم يفهم من أمر النبي ﷺ لأصحابه الوجوب في حق الأمة بعده ﷺ، فقد كان كثير منهم يحرم مفردًا أو قارنًا.

الدليل الثاني:

أن خير الأمة بعد نبيها ﷺ: أبو بكر، وعمر، وعثمان، رضي الله عنهم، لم يأمروا الناس بالتمتع، أو يلزموا الناس بفسخ الحج إلى العمرة(١)، بل الثابت عن عمر رضي الله عنه، أنه كان ينهى عن المتعة، كما جاء ذلك في حديث أبي موسى رضي الله عنه أنه قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين، ما هذا الذي أحدثت في شأن النسك!! قال: إن نأخذ بكتاب الله، فإن الله عز وجل قال: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، وإن نأخذ بسنة نبينا عليه السلام، فإن النبي ﷺ لم يحل، حتى نحر الهدي(٢).

وكان عثمان رضي الله عنه ينهى عن التمتع أيضًا(٣).

فهؤلاء الصحابة رضي الله عنهم لم يأمروا الناس بفسخ الحج لأجل التمتع، بل تركوا الإحرام به، ونهوا عنه، ورأوا أن الإفراد أفضل؛ لمصلحة رأوها، ولو فهموا من أمر النبي ﷺ الوجوب، في حق الأمة بعده ﷺ، لما تجاوزوا أمره ﷺ(٤).

(١) مجموع الفتاوى، (٢٦/٢٧٨)؛ فتح الباري، (٣/٥٤٣)، وقد ثبت من كلام عروة بن الزبير رضي الله عنه. انظر: شرح مسلم، (٨/١١٠).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب في فسخ التحلل من الإحرام والأمر بالتمام، رقم ١٥٥.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز التمتع، رقم ١٥٨.

(٤) فتح الباري، ٥٤٣/٣. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى،٢٧٨/٢٦: "نهي عثمان كان لاختيار الأفضل، لا نهي كراهة، فلما حصلت الفرقة بعد ذلك بين الأمة بمقتل عثمان ومصير الناس شيعتين: قومًا يميلون إلى عثمان وشيعته، وقومًا يميلون إلى علي وشيعته، صار قوم ولاة بني أمية ينهون عن المتعة، ويعاقبون من يتمتع، ولا يمكنون أحدًا من العمرة في أشهر الحج، وكان في ذلك نوع من الجهل والظلم، رأى ذلك علماء الصحابة كعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وغيرهما جعلوا =

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: "ومن فهم كلامهم حق الفهم -أعني الخلفاء الراشدين- علم أنهم رضي الله عنهم يعلمون جواز التمتع والقران علما لا يخالجه شك، ولكنهم يرون أنه أتم للحج والعمرة أن يفصل بينهما كما لا يخفى... ومما يدل على صحة ما ذكره عروة بن الزبير في حديث مسلم المذكور من أن الخلفاء كانوا يفردون ما ثبت في الصحيحين من نحو ذلك، عن عمر وعثمان رضي الله عنهما"[1].

الدليل الثالث:

أن جماهير الصحابة والأئمة بعدهم على أن الأنساك ثلاثة: التمتع، والقران، والإفراد، وأن الإحرام جائز بأي واحد منها، بل حكى بعضهم الإجماع عليه[2]. وإذا كان الأمر كذلك: فهو دليل على عدم وجوب فسخ الحج إلى العمرة؛ ليكون متمتعًا، ويبقى استحباب ذلك لعموم الأدلة المتقدمة في الفسخ والتمتع.

يمكن مناقشة هذا القول وأدلته بأُمور، منها:

١. أنَّ أدلة القول الثاني كلها دالة على الوجوب، وهي عامة لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأمته من بعده، ولا دليل على التخصيص.

٢. أن أدلة الفريق الأول دالة على عدم المشروعية بعده صلى الله عليه وسلم؛ لأن المشروعية التي كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم نسخت أو هي مخصوصة بأصحابه صلى الله عليه وسلم.

= ينكرون ذلك، ويأمرون الناس بالمتعة؛ اتباعًا لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ويخبرون الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بها أصحابه في حجة الوداع، فصار بعض الناس يناظرهم بما توهمه على أبي بكر وعمر، فيقولون لعبدالله ابن عمر: إن أباك كان ينهى عنها، فيقول: إن أبي لم يرد ذلك، ولا كان يضرب الناس عليها، ونحو ذلك، فبين لهم أن عمر قصد أمر الناس بالأفضل، لا تحريم المفضول، وعمر إنما أمرهم بالاعتمار في غير أشهر الحج". وانظر: أضواء البيان، (١٤٦/٥).

(١) أضواء البيان، (١٥١/٥). وقال أيضًا (١٥٤/٥): "إن أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كلهم كانوا يرون الإفراد أفضل، وكان هو الذي يفعلونه كما رأيت الروايات الصحيحة بذلك، وهو المعروف عنهم رضي الله عنهم".

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ٥١/٢٦؛ زاد المعاد، (٢١٠/٢)؛البحر الرائق، ٣٨٣/٢؛ المجموع، ١٥٣/٧.

ويمكن أن يجاب عنه:

بأن الأدلة المذكورة هنا لأصحاب القول الثالث دالة على أنَّ الوجوب خاص بمن كان معه ﷺ في حجة الوداع، وليست لجميع الأمة، وأن المشروعية عامة لجميع الأمة لما ثبت من أدلة أصحاب القول الثاني، وبذلك يجمع بين الأدلة، والجمع بينها مقدم على النسخ أو الترجيح، قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: "الذي يظهر لنا صوابه في حديث: «بل للأبد» وحديث الخصوصية بذلك الركب المذكورين، هو ما اختاره العلامة الشيخ تقي الدين أبو العباس ابن تيمية رحمه الله؛ وهو الجمع المذكور بين الأحاديث بحمل الخصوصية المذكورة على الوجوب والتحتم، وحمل التأبيد المذكور على المشروعية والجواز أو السنة، ولا شك أن هذا هو مقتضى الصناعة الأصولية والمصطلحية، كما لا يخفى"[1].

الترجيح:

الراجح في هذه المسألة -والعلم عند الله-: أنه يسن للقارِن والمُفرد فسخ الحج إلى عُمرة؛ للأحاديث الصحيحة الكثيرة والصريحة في مشروعية الفسخ، والتي لا تقوى أدلة القائلين بعدم المشروعية على معارضتها، والراجح أنَّ هذه المشروعية هي على الوجوب في حق أصحاب النبي ﷺ الذين حجوا معه؛ للأمر المؤكد منه ﷺ للصحابة، وغضبه ﷺ عند تأخرهم في الامتثال، ثم امتثالهم جميعا رضي الله عنهم لأمره ﷺ لم يتخلف منهم أحد شمله الأمر، لكن الأمر بالفسخ يحمل على الندب في حق من جاء بعدهم لما تقدم من فعل وقول كبار الصحابة كالشيخين وعثمان وغيرهم رضي الله عنهم، وبذلك يجمع بين الأدلة من الأحاديث وأقوال الصحابة، وإعمال الدليلين أولى من إهمالهما

(١) أضواء البيان (١٦٢/٥) وممن رجحه من العلماء المعاصرين: الشيخ ابن باز، و الشيخ ابن عثيمين وغيرهما. انظر: التحقيق والإيضاح،ص١٧؛ الشرح الممتع، (٧٦/٧)؛ كفاية المناسك،ص٦٦؛ تيسير العلام، (٤٢٠/١).

أو إهمال أحدهما، وقد تقدم قول الإمام أحمد أنه صح في المشروعية أحد عشر حديثًا صحاحًا، وقول ابن حزم رحمه الله أنَّ الأمر بالفسخ رواه عن النبي ﷺ أربعة عشر من أصحاب رسول الله ﷺ[(١)]، ولم يثبت من الأدلة ما يدل على النسخ أو التخصيص، ورجح هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وغيره[(٢)]. وبالله التوفيق.

المطلب الثاني
شروط فسخ الحج إلى العمرة

يشترط لصحة فسخ الحج إلى عمرة لأجل التمتع عند القائلين به أربعة شروط، وهي:

الشرط الأول:

أن لا يكون القارن والمفرد قد ساق معه الهدي، فإن كان ممن ساق معه الهدي فلا يحل له الفسخ[(٣)].

ويدل عليه:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ [البقرة:١٩٦].

٢. حديث حفصة رضي الله عنها، قالت: «يا رسول الله، ما شأن الناس حلوا بعمرة، ولم تحل أنت من عمرتك؟» الحديث، رواه البخاري[(٤)].

(١) حجة الوداع، ص٣٤٤، ص٣٥٢، وانظر: فتح الباري، (٥٤٨/٣).

(٢) أضواء البيان (١٦٢/٥) وممن رجحه من العلماء المعاصرين: العلامة ابن باز، و والعلامة ابن عثيمين وغيرهما. انظر: التحقيق والإيضاح،ص١٧؛ الشرح الممتع، (٧٦/٧)؛ كفاية الناسك، ص٦٦؛ تيسير العلام، (٤٢٠/١).

(٣) المغني، (٢٥١/٥)؛ الإنصاف، (١٩١/٨)؛ هداية السالك، (٩٠٠/٢).

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد، الحديث رقم ١٥٦٦.

٣. حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: «خرجنا مع النبي ﷺ، ولا نرى إلا أنه الحج، فلما قدمنا تطوفنا بالبيت، فأمر النبي ﷺ من لم يكن ساق الهدي، أن يحل، فحل من لم يكن ساق الهدي، ونساؤه لم يسقن فأحللن» رواه البخاري ومسلم(١).

٤. حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ، قال للصحابة: «افعلوا ما أمرتكم، فلولا أني سقت الهدي، لفعلت مثل الذي أمرتكم، ولكن لا يحل مني حرام، حتى يبلغ الهدي محله، ففعلوا» رواه البخاري(٢).

الشرط الثاني:

أن لا يكون القارن والمفرد قد وقف بعرفة، فإذا كان قد وقف بعرفة، فلا يصح له الفسخ(٣).

قالوا: لأن من وقف بعرفة قد أتى بمعظم الحج، وركنه المختص به، وأمن من فوته؛ بخلاف غيره،ولأنه لم يرد ما يدل على إباحته، فإن النبي ﷺ أمر الصحابة بالفسخ قبل الوقوف، ولأنه لا يستفاد به فضيلة التمتع(٤).

ومن أخل بالشرط الأول، أو الثاني، وفسخ الحج في الحالتين: سوق الهدي، والوقوف بعرفة، فعمله لغو، وهو باق على نسكه الذي أحرم به، مفردًا كان، أو قارنًا(٥).

قالوا: لأن من أحرم بحج أو عمرة لزمه إتمامهما، وليس له رفضهما، ولو نوى التحلل لم يحل، ولا يفسد الإحرام برفضه، لأنها عبادة لا يخرج منها بالفساد، فلم يخرج منها بالرفض بخلاف سائر العبادات(٦).

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد، رقم (١٥٦١)؛ ومسلم في صحيحه كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم (١٢٨).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتب الحج، باب التمتع والقران والإفراد، الحديث رقم (١٥٦٨).

(٣) المغني، (٢٥٢/٥)، الإنصاف، (١٩١/٨)، المحرر، (٢٣٦/١).

(٤) انظر: العدة شرح العمدة، ص (٢٠٥)؛كشاف القناع، (٤١٥/٢)؛ شرح المنتهى (٥٣٢/١).

(٥) كشاف القناع (٤١٥/٢)؛ مفيد الأنام، ابن جاسر ص ٢٥٩.

(٦) الشرح الكبير، (٤٣٣/٨)، وانظر: الإنصاف: ٤٣٣/٨.

قال النووي رحمه الله: "العمرة والحج لا يخرج منهما بنية الخروج بلا خلاف"[1].

الشرط الثالث:

أن يحج من عامه، فلا يحل له فسخ الحج إلى عمرة، ثم بعد فراغه منها ينصرف، ويترك الحج، وهذا بلا نزاع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "لو أراد أن يفسخ الحج إلى عمرة مفردة، لم يجز، بلا نزاع،وإنما الفسخ جائز لمن كان نيته أن يحج بعد العمرة. وقد قدمنا أن المتمتع من حين يحرم بالعمرة دخل في الحج كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «دخلت العمرة في الحج»"[2][3].

فالمفرد والقارن الذي فسخ الحج؛ ليكون متمتعًا، يتعين عليه الحج من عامه، وليس له ترك الحج كما تقدم.

لكن ذكر البهوتي خلافًا لبعض الأصحاب في اشتراط الحج من عامه، فقال: "فإن قيل: هل يصح (يعني الفسخ)، وإن لم يعتقد فعل الحج من عامه؟

قيل: منعه ابن عقيل وغيره، ونقل ابن منصور: لا بد أن يهلّ بالحج من عامه؛ ليستفيد فضيلة التمتع؛ ولأنه على الفور فلا يؤخره لو لم يحرم به فكيف وقد أحرم به!!.

واختلف كلام القاضي وقدم الصحة؛ لأنه بالفسخ حصل به صفة يصح منه التمتع؛ ولأن العمرة لا تصير حجًا، والحج يصير عمرة، لمن حصر عن عرفة أو فاته الحج[4].

(١) المجموع، (١٣٧/٧)، وانظر الخلاف في رفض النسك ومعناه في: الفروع، (٣٣٢/٣)، فتح القدير، (١١٤/٣)، مواهب الجليل، (٦٩/٣)، حاشية ابن عابدين، (٥٨٤/٢).

(٢) مجموع الفتاوى، (٢٦/ ٥٨). وانظر: زاد المعاد، (٢١٩/٢).

(٣) الحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ١٤٧.

(٤) الفروع، (٣٢٨/٣)، وانظر: الكافي، (٥٣٦/١)؛ المبدع، (١١٥/٣)، كشاف القناع، (٤١٥/٢).

الشرط الرابع:

أن لا يكون به مانع يمنع من أداء العمرة قبل الوقوف بعرفة، كالحيض يصيب المرأة وتعلم من عادتها أن الطهر لن يكون قبل الوقوف بعرفة، فلا يحل لها فسخ الحج؛ لأن الحيض مانع من الطواف، فلن تقدر على الفراغ من العمرة قبل الوقوف بعرفة.

ويدل عليه ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ، في أشهر الحج، وليالي الحج، وحُرُم الحج، فنزلنا بسَرِف، قالت: فخرج إلى أصحابه، فقال: «من لم يكن منكم معه هدي، فأحب أن يجعلها عمرة، فليفعل، ومن كان معه الهدي فلا. قالت: فالآخذ بها، والتارك لها من أصحابه، قالت: فأما رسول الله ﷺ، ورجال من أصحابه، فكانوا أهل قوة، وكان معهم الهدي، فلم يقدروا على العمرة، قالت: فدخل علي رسول الله ﷺ، وأنا أبكي، فقال: ما يبكيك يا هَنْتاه؟ قلت: سمعت قولك لأصحابك، فمنعت العمرة، قال: وما شأنك؟ قلت: لا أصلي، قال: فلا يضيرك، إنما أنت امرأة من بنات آدم، كتب الله عليك ما كتب عليهن، فكوني في حجتك، فعسى الله أن يرزقكيها» الحديث. رواه البخاري(1).

فهذا الحديث دال على أن الفسخ في حق المرأة الحائض لا يصح، وإلا لرخص النبي ﷺ لعائشة بذلك، ويقاس عليه: كل مانع من أداء العمرة قبل الوقوف بعرفة، والله أعلم.

المطلب الثالث
الأحكام المترتبة على فسخ الحج إلى عمرة

إذا فسخ القارن أو المفرد نسكه إلى عمرة، فإنه يترتب على ذلك جملة من الأحكام، يتعين عليه الالتزام بها، وهي:

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب قول الله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ الحديث رقم ١٥٦٠.

أولا: أداء العمرة والتحلل منها:

يجب على من فسخ الحج إلى عمرة، أداء العمرة كاملة، قبل الوقوف بعرفة، ثم يتحلل منها الحل الكامل، وبذلك أمر النبي ﷺ أصحابه، كما في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «فأمر النبي ﷺ، من لم يكن ساق الهدي، أن يحل، فحل من لم يكن ساق الهدي، ونساؤه لم يسقن، فأحللن» رواه البخاري ومسلم(1).

وفي حديث حفصة رضي الله عنها، قالت: «يا رسول الله، ما شأن الناس حلوا بعمرة، ولم تحل أنت من عمرتك؟» الحديث. رواه البخاري(2).

وفي حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما: فقال لهم: «أحلوا من إحرامكم بطواف البيت، وبين الصفا والمروة، وقصروا، ثم أقيموا حلالا، حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج، واجعلوا التي قدمتم بها متعة» رواه البخاري ومسلم(3).

فدل هذا على أن كل من فسخ الحج إلى عمرة، لزمه أداء العمرة كاملة، بطواف وسعي، وحلق أو تقصير، ويبقى حلالًا حتى يحرم بالحج.

ثانيا: أن يحرم بالحج من مكة:

إذا فرغ القارن أو المفرد -الذي فسخ حجه إلى عمرة- من عمرته، وأقام في مكة، ولم يخرج منها، فهو بذلك متمتع، فيكون إحرامه بالحج من داره، داخل حدود الحرم، ولا يحرم من الميقات، ولا من التنعيم، بل السنة في حقه أن يحرم من مكانه في مكة إذا لم يخرج منها بعد العمرة وقبل الحج.

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد، الحديث رقم ١٥٦١، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم ١٢٨.

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد، الحديث رقم ١٥٦٦.

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد، الحديث رقم ١٥٦٨، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم ١٤٣.

ويدل عليه: حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما، قال: "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم لما أحللنا، أن نحرم إذا توجهنا إلى منى، قال: فأهللنا من الأبطح". وفي لفظ: "فحل الناس كلهم وقصَّروا، إلا النبي صلى الله عليه وسلم، ومن كان معه هدي، فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى، فأهلوا بالحج" رواه مسلم.(١)

ثالثًا: وجوب الهدي:

يجب على من فسخ الحج إلى عمرة هدي التمتع، شاة أو سبع بدنة، فإن لم يجد صام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞ﴾ [البقرة:١٩٦].

وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم مكة قال للناس: من كان منكم أهدى، فإنه لا يَحِل لشيء حَرُمَ منه، حتى يقضي حجَّه، ومن لم يكن منكم أهدى، فليطُف بالبيت، وبالصفا والمروة، وليُقَصِّر وليَحْلِل، ثم ليُهِلَّ بالحج، فمن لم يجد هديًا، فليصم ثلاثة أيامٍ في الحج، وسبعةٍ إذا رجع إلى أهله». رواه البخاري(٢).

وقد أجمع العلماء على وجوب الهدي على المتمتع(٣).

رابعًا: أداء الحج:

يجب على من فسخ حجه إلى عمرة أن يؤدي الحج في عامه، ولا يحل له أن يؤخر أداء الحج لعام آخر(٤).

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، الحديث رقم ١٣٩، الحديث رقم ١٤٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب من ساق البدن معه، الحديث رقم ١٦٩١.

(٣) المغني، (٣٥١/٥)، شرح مسلم، (١١٨/٨).

(٤) مجموع الفتاوى، (٥٨/٢٦) وقال: (بلا نزاع) وكذا جاء في زاد المعاد، (٢١٩/٢)، وانظر خلاف بعض الأصحاب من الحنابلة في: الفروع، (٣٢٨/٣).

المبحث الثاني
فسخ الحج إلى عمرة لفوات الحج

من أحرم بالحج، أو بالحج والعمرة، وطلع عليه فجر يوم النحر، ولم يقف بعرفة قبل ذلك لعذر، أو لغير عذر، فقد فاته الحج ذلك العام بلا خلاف[1].

وعليه أن يتحلل من إحرامه بالطواف والسعي، والحلق أو التقصير؛ لما روى مالك «أن هَبَّار بن الأسود[2] جاء يوم النحر، وعمر بن الخطاب ينحر هديه، فقال: يا أمير المؤمنين، أخطأنا العدة، كنا نرى أن هذا اليوم يوم عرفة، فقال عمر: اذهب إلى مكة، فطف أنت ومن معك، وانحروا هديًا إن كان معكم، ثم احلقوا أو قصروا، وارجعوا، فإذا كان عامًا قابلًا فحجوا، واهدوا، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيامٍ في الحج، وسبعةٍ إذا رجع»[3].

واختلف العلماء في هذا التحلل، هل حصل بفعل أعمال العمرة، أم أنه قلب النسك من حج إلى عمرة، فيكون فاسخا للحج؟

لهم في المسألة قولان:

القول الأول: انقلب إحرامه بالحج إلى عمرة، وهو المذهب عند الحنابلة،

(١) بداية المجتهد، (٢/١٣٥)؛ المغني، (٥/٤٢٤)؛ الإنصاف، (٩/٢٩٩). وكذا من أحرم بالحج وصد عن عرفة، فإنه يفسخ نية الحج، ويجعلها عمرة. انظر: المغني، ٥/ ١٩٩؛ المجموع، ٨/٣٠٠.

(٢) هو: هَبَّار بن الأسود بن المطلب بن أسد القرشي، أمر النبي ﷺ بقتله لما فعله مع زينب بنت رسول الله ﷺ، لما أرادت الهجرة إلى المدينة، إذ نخس الدابة فسقطت، وسقط ما في بطنها، فلم يجد الصحابة هبارًا، ثم جاء إلى النبي ﷺ معتذرًا إليه، وأعلن إسلامه، فعفا عنه ﷺ، وحسن إسلامه ﷺ. انظر: الاستيعاب، (٤/١٥٣٦)؛ الإصابة في معرفة الصحابة، ٦ / ٤١١.

(٣) رواه مالك في موطئه، باب هدي من فاته الحج، رقم: ١٤٢٩، وصححه الألباني في الإرواء، (٤/٣٤٤).

نص عليه الإمام أحمد، وقالوا: لأنه يجوز فسخ الحج إلى العمرة من غير فوات، فجوازه مع الفوات أولى[١].

القول الثاني: يتحلل بأفعال العمرة، من غير أن ينقلب إحرامه عمرة، وهو مذهب الجمهور؛ لأن إحرامه انعقد بأحد النسكين فلم ينقلب إلى الآخر[٢].

فعلى القول الثاني: حصل له التحلل من دون أن يعد ذلك الفعل عمرة، وعليه فلا تسقط عنه العمرة الواجبة، وأما على القول الأول فإنه فسخ نسك الحج إلى عمرة فسقطت عنه العمرة الواجبة[٣].

قال ابن قدامة رحمه الله: "يحتمل أن من قال: يجعل إحرامه عمرة» أراد به: يفعل ما فعل المعتمر، وهو الطواف والسعي، ولا يكون بين القولين خلاف. ويحتمل أن يصير إحرام الحج إحرامًا بعمرة، بحيث يجزئه عن عمرة الإسلام، إن لم يكن اعتمر"[٤].

واختلفوا في وجوب القضاء عليه:

فذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب القضاء من قابل، سواء أكان الفائت واجبًا، أم تطوعًا[٥]، وحكى بعضهم الإجماع عليه[٦]، والصحيح أن في المسألة خلافًا، فقد ذهب الحنابلة في رواية عندهم: أنه لا قضاء عليه إن كانت نفلا[٧].

(١) كشاف القناع، (٥٢٣/٢)؛ غاية المنتهى، (٤٤٦/١)؛ الإنصاف، (٣٠٠/٩).

(٢) تبيين الحقائق، (٧٦/٢)؛ البحر الرائق، (٦١/٣)؛ الكافي، ابن عبدالبر، (٣٩٩/١)؛ الشرح الكبير، الدردير، (٩٥/٢)؛ الحاوي، (٦٠٤/٤)؛ المجموع، (٢٩٠/٨)؛ المغني، (٤٢٦/٥).

(٣) المغني، (٤٢٦/٥)؛ المجموع، (٢٩٠/٨)؛ الإنصاف، (٣٠١/٩).

(٤) المغني، (٤٢٦/٥).

(٥) البحر الرائق، ٦١/٣، الشرح الكبير، الدردير، ٩٥/٢، المجموع، ٢٩٠/٨، الإنصاف، ٣٠٤/٩.

(٦) البحر الرائق، ٦١/٣.

(٧) الفروع، (٥٣٢/٣)، الإنصاف، (٣٠٣/٩)، الإقناع، (٣٧/٢).

واختلفوا في وجوب الهدي عليه[(١)]:

فالجمهور على لزوم الهدي، وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة[(٢)].

وذهب الحنفية إلى عدم لزوم الهدي، وهو رواية عن الإمام أحمد[(٣)].

والمقصود هو: مشروعية فسخ الحج إلى عمرة، أو فسخه بفعل أعمال العمرة على الخلاف المتقدم، وبالله التوفيق.

---

(١) المغني، (٤٢٧/٥)، المجموع، (٢٩٠/٨).

(٢) الشرح الكبير، الدردير، (٩٥/٢)، المجموع، (٢٩٠/٨)، الإنصاف، (٣٠٥/٩).

(٣) البحر الرائق، (٦١/٣)، مجمع الأنهر، (٣٠٧/١)، الفتاوى الهندية، (٣٤٧/٦)، الإنصاف، (٣٠٥/٩).

المبحث الثالث
فسخ الحج إلى عمرة لفساد الحج

إذا أحرم المسلم بحج مفرد، أو حج وعمرة، ثم وقع في المحظور الأعظم من محظورات الإحرام، ألا وهو الجماع، وكان ذلك منه قبل الوقوف بعرفة، فقد فسد حجه، بإجماع العلماء، وجماهيرهم على أن عليه إتمامه، والحج من قابل، والهدي[1].

ومحل البحث هنا: هل من سبيل إلى فسخ الحج الفاسد إلى عمرة؛ ليكون الفساد واقعًا في العمرة بدل الحج، لأن فساد العمرة أيسر من فساد الحج، فإنه يمكن تداركه في نفس العام، وهو أقل عملًا، والفدية فيه أخف، بخلاف فساد الحج، فإن الأمر المترتب عليه أشد، فهل يسوغ القول بفسخ الحج إلى عمرة في هذه المسألة؟.

الجواب:

أن العلماء اختلفوا في المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أن الحج فاسد، وعليه المضي فيه وإتمامه، وعليه الفدية، والحج من قابل، وليس له الخروج منه. روي هذا القول عن عمر، وعلي، وأبي هريرة، وابن عباس رضي الله عنهم، وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو قول عامة الفقهاء[2].

(١) المغني، ٢٠٥/٥، وانظر: الشرح الكبير، ٣٣٦/٨.
(٢) المغني، (٢٠٥/٥)؛ المجموع، (٤١٤/٧)؛ الشرح الكبير، (٣٣٦/٨).

قال العمراني الشافعي: "يجب على من أفسد الحج أو العمرة أن يمضي في فاسدهما، وبه قال كافة أهل العلم إلا داود"(١).

وحكى ابن المنذر الإجماع على أن من جامع عامدًا في حجه، قبل وقوفه بعرفة، أن عليه حج قابل، والهدي، وانفرد عطاء وقتادة(٢).

وإذا كان الإجماع منعقدا على أن يحج من قابل، فهذا معناه: عدم جواز الفسخ.

وقال النووي رحمه الله: "إذا وطئ في الحج وطئًا مفسدًا، لم يزل بذلك عقد الإحرام، بل عليه المضي في فاسده، والقضاء، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والجمهور"(٣).

واستدل الجمهور بأدلة منها:

١. عموم قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٩٦]، فأمر بإتمامهما ولم يفرق بين الصحيح والفاسد(٤).

٢. إجماع الصحابة(٥).

٣. أنه لم يأتِ بالنسك على الوجه الذي يلزمه بالإحرام فلزمه القضاء(٦).

القول الثاني:

أنه بفساد نسكه خرج من حجه وعمرته، لأن إحرامه بالنسك قد زال

(١) البيان، (٤/٢١٩)، وانظر: المجموع، (٧/٤١٤).
(٢) الإجماع، (١/٥٢)، الإشراف، (٣/٣٠٠).
(٣) المجموع، (٧/ ٤١٤).وانظر: أضواء البيان، (٥/٤٠٩).
(٤) انظر: المغني، (٥/٢٠٦).
(٥) المجموع، (٧/ ٤١٤)، وقال ابن قدامة في المغني، (٥/٢٠٥): "قول من سمينا من الصحابة ولم نعرف لهم مخالفًا".
(٦) انظر: البيان، العمراني، (٤/٢١٩)؛ الكافي، (١/٥٣٢)؛ المغني، (٥/٢٠٦).

بفساده، وهو قول داود الظاهري، وربيعة الرأي، وعطاء بن أبي رباح[1]، واحتج له ابن حزم.

قال داود: يخرج بالإفساد من الحج والعمرة[2].

وقال ابن حزم رحمه الله: "من وطئ عامدًا كما قلنا فبطل حجه، فليس عليه أن يتمادى على عمل فاسد، باطل، لا يجزئ عنه، لكن يحرم من موضعه، فإن أدرك تمام الحج فلا شيء عليه غير ذلك، وإن كان لا يدرك تمام الحج فقد عصى، وأمره إلى الله تعالى، ولا هدي في ذلك ولا شيء إلا أن يكون لم يحج قط، فعليه الحج والعمرة"[3].

واستدلوا بأدلة منها:

١. أن حجه فسد، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصۡلِحُ عَمَلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [يونس:٨١][4].

ويمكن أن يناقش فيقال:

إنه لا نزاع في فساد حجه، وأنه لا يصح، ولا يقبل منه، وإنما النزاع في لزوم المضي فيه وإتمامه، فالاستدلال في غير محل النزاع.

٢. حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد»[5]، والفاسد ليس مما عليه أمره ﷺ[6].

ونوقش:

أن الذي ليس عليه أمر صاحب الشرع إنما هو الوطء، فهو مردود،

(١) المجموع، ٧/٤١٤، وانظر: المغني، ٥/٢٠٥؛ الشرح الكبير، (٨/٣٣٦).
(٢) المغني، (٥/٢٠٥)؛ المجموع، (٧/٤١٤).
(٣) المحلى، (٥/٢٠١).
(٤) المحلى، (٥/٢٠١).
(٥) رواه مسلم في صحيحه، باب نقض الأحكام الباطلة، رقم: (١٧١٨).
(٦) انظر: المغني، ٥/ ٢٠٥؛ المجموع، ٧/ ٤١٤؛ الشرح الكبير، ٨/ ٣٣٦.

وأما إتمام النسك فعليه أمر صاحب الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٩٦][١].

٣. أن من أبطل صلاته فإنه لا يتمادى فيها، فكذا من أبطل حجه لا يتمادى فيه[٢].

ونوقش:

أن الصلاة يخرج منها بالقول، فكذا يخرج منها بالإفساد، بخلاف الحج، ولأن محظورات الصلاة تنافيها بخلاف الحج[٣].

٤. استدل ابن حزم رحمه الله بما روي عن بعض الصحابة والتابعين، فقال: "عن جبير بن مطعم أنه قال للمجامع: أف، لا أفتيك بشيء. فلم يوجب عليه في ذلك هديًا، ولا أمر بالتمادي على الحج.

وعن مجاهد وطاوس فيمن وطئ امرأته وهو محرم: أن حجه يصير عمرة، وعليه حج قابل، وبدنة. فلم يريا عليه التمادي في عمل الحج.

وعن قتادة: أنهما يرجعان إلى حداهما -يعني الميقات- ويهلان بعمرة، ويتفرقان، ويهديان هديًا"[٤].

ويمكن أن يناقش:

بأن هذه الآثار معارضة بما هو أقوى منها مما استدل به الجمهور كما تقدم.

القول الثالث:

يجعل الحج عمرة، ولا يقيم على حجة فاسدة، حكاه الموفق عن الحسن البصري، ومالك، ووجدته رواية عن الإمام أحمد.

(١) انظر: المغني، (٢٠٥/٥)؛ المجموع، (٤١٥/٧).
(٢) المحلى، (٢٠١/٥).
(٣) المجموع، (٤١٥/٧)؛ حاشية ابن عابدين، (٤٧٩/٢).
(٤) المحلى، (٢٠١/٥).

قال ابن قدامة رحمه الله: "الحج لا يفسد إلا بالجماع، فإذا فسد فعليه إتمامه، وليس له الخروج منه... وقال الحسن ومالك: يجعل الحجة عمرة، ولا يقيم على حجة فاسدة"(١).

ونقل المرداوي رواية عن الإمام أحمد في الحج الفاسد، فقال: "حكمه حكم الإحرام الصحيح، نقلها الجماعة، وعليه الأصحاب.

وقال في رواية ابن إبراهيم: أحب إليَّ أن يعتمر من التنعيم، يعني: يجعل الحج عمرة، ولا يقيم على حجة فاسدة، وهو مذهب مالك"(٢).

ونقل بعض الشافعية في حواشيهم هذا القول عن بعض العلماء منسوبًا للإمام أحمد فقال: "يتصور أيضًا: بأن يقلد ابن حنبل، ويفسخ الحج إلى العمرة، أي: ينوي بقلبه عمرة، فينعقد عمرة فاسدة، ثم يتحلل بأعمالها، ثم يحرم بحج القضاء في سنته، ويقع عن الحجة التي كان نواها أولًا كما هو شأن القضاء، هكذا أخبرني بعض الثقات بأن مذهب ابن حنبل كما ذكر، وبأن بعض المكيين العارفين أفتى بعض الحجاج الذي وقع له الجماع ففسد حجه، وحصل له ضيق؛ لفقره، وعدم قدرته على العود السنة القابلة، فأفتاه بتقليد ابن حنبل كما ذكر"(٣).

وقد نبه بعض المالكية إلى أن نسبة القول بفسخ الحج إلى عمرة لمالك لا يصح، كما بين ذلك ابن رشد الجد رحمه الله، وبين مقصود الإمام مالك رحمه الله في هذه المسألة حيث يقول: "هل يجزيه مشيه بعد فساد الحج حتى يحل بعمرة؟ المعنى في ذلك: أن الحج فاته بعد أن أفسده، إذ لا يجوز فسخ الحج الصحيح، ولا الفاسد في عمرة؛ لأن ما روي عن النبي عليه السلام، من أمره في

(١) المغني، (٥/٤٢٦).

(٢) الإنصاف، ٨/٣٣٦، وانظر: الفروع، ٣/٣٨٧، المبدع، ٣/١٥٠.

(٣) حاشية الجمل على شرح المنهج، ٢/٥٢٠. لكن على هذا القول: عليه أيضًا أن يأتي بعمرة بدل تلك الفاسدة.

حجة الوداع، من لم يكن معه هدي أن يحل بعمرة، أمر منسوخ، إنما كان أمر به رسول الله ﷺ يومئذ، نقضًا لما كان عليه أهل الجاهلية، من تحريم العمرة في أشهر الحج.

وقد رأيت لبعض الشيوخ في حواشي الكتب على هذه المسألة: وقد روي عن مالك أن المفسد لحجه يصير حجه إلى عمرة، وهو غلط، إذ لا يوجد لمالك ذلك، ولا لغيره، وأراه وهم في ذلك للفظ وقع في كتاب الحج الثالث من المدونة على ظاهره، أو لمسألة وقعت في النوادر خطأ في النقل..."[1].

وعلى هذا: فالمعتمد عند المالكية: أن الحج فاسد، ويجب المضي فيه، ولا يحل فسخه إلى عمرة، قال ابن الحاجب رحمه الله: "يجب المضي في الفاسد، والقضاء على الفور في قابل، تطوعًا كان أو فرضًا"[2].

وعلى هذا: فإن الراجح في المسألة والله أعلم هو ما ذهب إليه جمهور أهل العلم، وهو ما تقدم ذكره في القول الأول، والظاهر: أن القول بجواز فسخ الحج إلى عمرة في هذه الصورة خلاف الراجح، لأن الإجماع يكاد ينعقد على لزوم المضي في الحج الفاسد، والقضاء من قابل كما تقدم، وهو قول جمع من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعلم لهم مخالف، وممن ذهب لهذا القول ابن عباس رضي الله عنهما، مع أن مذهبه وجوب فسخ الحج إلى عمرة كما تقدم، لكنه في هذه المسألة لم يقل بجواز الفسخ، فكأنه يستثني هذه المسألة من الوجوب.

ثم إن هذا الأمر ليس حادثًا، بل هو واقع في زمن الصحابة رضي الله عنهم، ومن جاء بعدهم، ولو كان هذا القول سائغًا، لقال به جمع من السلف، لكن قولهم على خلاف ذلك، وهم أفقه الأمة، وأعلمهم بالحلال والحرام.

لكن لما كان حال الناس اليوم ليس كحالهم بالأمس، فإن القدوم للحج

(١) البيان والتحصيل، (٤/ ٥٨). وانظر: المدونة، (٤٩١/١) ولم أجده فيه صريحا.
(٢) التاج والإكليل، (٢٤٥/٤)، وانظر: إرشاد السالك، ابن فرحون، (٦٥٧/٢)؛ أضواء البيان، (٤١١/٥).

من قابل ليس متاحا لكل مستطيع، لما يقتضيه تنظيم الحج من إجراءات وتنظيمات معروفة، فربما أشبه حال الحاج العاجز عن المجيىء حال المحصر، وهذا يوجب على الناظر في المسألة أن يراعي مثل هذا الأمر، وينظر في مدى تأثيره في الحكم، فربما حمله ذلك على القول بجواز الفسخ، ويمكن أن يستدل للجواز بأمور، منها:

أولًا: أن من الفقهاء من ذهب إلى أن فسخ الحج للتمتع واجب، أو مسنون كما تقدم، فيدخل فيه من فسخه لمثل الغرض المذكور إذ ليس في الأدلة ما يدل على المنع منه، بل عمومها يشمل الحج الصحيح والفاسد.

ثانيًا: أن الفسخ فيه تصحيح للعبادة، واستدراك لها، وتكميل للنقص الواقع فيها، وأداء للفرض، وإبراء للذمة، وكل هذا مرغب فيه شرعًا.

ثالثًا: أن الشريعة جاءت باليسر ورفع الحرج، وما سُئل النبي ﷺ في يوم الأضحى عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر إلا قال ﷺ: «افعل ولا حرج»[1]. ولعل هذه المسألة داخلة في هذا المعنى.

رابعًا: أن أحوال الحجيج اليوم تغيرت في كثير من الأمور، وصار العود للحج من قابل لا يتهيأ لكثير من الناس، إما لقلة ذات اليد، أو لإجراءات نظامية دولية، أو لمشقة السفر، أو بعد البلاد، أو لكبر سن، أو عدم مَحْرم، أو غير ذلك، فكان القول بالإباحة هو من باب إباحة الضرورات، وإزالة الضرر، ودفع المشقة والحرج، وإذا ضاق الأمر اتسع[2].

خامسًا: أن لهذا الأمر نظائر في هذا العصر، منها: قول بعض العلماء المعاصرين بجواز الرمي قبل الزوال في أيام التشريق؛ للضرورة، ومنها: قول بعض كبار العلماء بجواز المبيت خارج منى ليالي أيام

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الفتيا على الدابة، رقم ١٧٣٦؛ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب من حلق قبل النحر، رقم: ٣٢٧.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي، الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص٩٣.

التشريق، لمن لم يكن له مكان في منى، دفعًا لحرج الجلوس على الأرصفة(١)، وغير هذه من المسائل.

لأجل هذا ونحوه، ربما قال قائل بجواز فسخ الحج إلى عمرة(٢)؛ دفعًا للفساد عن نسك الحج، وجعله في نسك العمرة، وهو قول له حظ من النظر في حق من كان محتاجا له خصوصا ممن يتعذر عليه الحج من قابل، والله أعلم بالصواب.

تتمة:

لما كانت هذه المسألة من الأهمية بمكان، رأيت ذكر أربعة أمور متعلقة بها، مؤثرة في حكمها عند بعض الفقهاء، على سبيل الاختصار؛ إتماما للكلام، وبيانا لبعض الأحكام؛ لينظر فيها الفقيه، ويختار منها مايراه راجحا بحسب الدليل، مراعيا في ذلك اختلاف الزمان، وتغير الأحوال، واختلاف الأشخاص، ومجتهدا في تقدير تأثير ذلك في الفتوى أو عدم تأثيره، مستحضرا في ذلك القواعد الشرعية المعروفة في مثل هذه الأحوال.

الأمر الأول:

ذكر بعض الفقهاء صورة واحدة يمكن معها فسخ الحج إلى عمرة لمن فسد حجه، وهي: "أن يفسد حجه بالجماع قبل الوقوف بعرفة، فيحصر عن دخول عرفة، فيتحلل بعمرة، كما تقدم، ثم لو زال الحصر قبل الوقوف بعرفة، فإنه يحرم بالحج عن القضاء، في نفس العام، الذي أفسد فيه النسك، لأنه أمكن تدارك الفساد"(٣).

(١) وبهذا أفتى سماحة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن باز، كما في: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، (٣٦١/١٧) وما بعده.

(٢) انظر: (التحفة في أحكام العمرة) للشيخ فهد العماري ص١٩١ حيث قال: (هل يجوز قلب النية من حج مفرد إلى عمرة تمتع بسبب الجماع قبل عرفة حتى لا يفسد حجه؟ لا يصح، وهو محل إجماع، ولا أعرف أحدًا من العلماء قال بذلك، ولو قيل به لكان فيه تفريج، خاصة على من يأتون من بلد بعيد، ويكون حجهم فرضًا، ويصعب عليهم العودة للحج مرة أخرى).

(٣) البيان، (٢٢٠/٤)؛ وانظر: هداية السالك، (٦٣٣/٢)؛ شرح المنتهى، (٦٠٠/١).

ولقائل أن يقول: إذا جاز للمحصر أن يفسخ حجه الفاسد إلى عمرة كالمحصر في حج صحيح، فيجوز أو يستحب فسخ الحج الفاسد إلى عمرة لغير المحصر، كجوازه واستحبابه لغير المحصر في الحج الصحيح.

قال الموفق ابن قدامة رحمه الله: "إن أحصر في حج فاسد فله التحلل، لأنه إذا أبيح له التحلل في الحج الصحيح، فالفاسد أولى. فإن حل ثم زال الحَصْر، وفي الوقت سعة، فله أن يقضي في ذلك العام، وليس يتصور القضاء في العام الذي أفسد الحج فيه، في غير هذه المسألة"[١].

الأمر الثاني:

أن من الفقهاء من ذهب إلى عدم فساد نسك المجامع في بعض الأحوال، فإن من أفسد نسكه، لا يخلو من حالين: أن يكون عامدًا عالمًا بالحكم، أو جاهلا به.

فإن كان عامدًا عالمًا ،فحجه فاسد، بإجماع العلماء[٢].

وإن كان جاهلًا: فهو محل خلاف، فالجمهور على فساد النسك[٣]، وذهب الإمام الشافعي في الجديد، وأحمد في رواية عنه، واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، إلى أن الجاهل، والناسي، والمكره،ونحوهم: لا يفسد حجهم، ولا شيء عليهم[٤].

فهذا القول بالعذر بالجهل ونحوه في أمر الجماع، فيه تيسير على الناس، لمن ذهب إليه من أهل الفتوى،وقال به، وليس هو من فسخ الحج كما هو ظاهر.

(١) المغني، (٥/٢٠٠)، وانظر: البيان، (٤/٢١٩)؛ المجموع، (٧/٣٨٩).
(٢) المجموع، (٧/ ٤١٤).
(٣) بداية المجتهد، (١/٣٧٠)؛ المغني، (٥/١٧٣).
(٤) انظر: المغني، (٥/١٧٣)؛ المجموع، (٧/٣٩٦)؛ الشرح الكبير، (٨/٣٣٤)؛ الفروع، (٥/٤٤٣)؛ الإنصاف، (٨/ ٣٣٤).

الأمر الثالث:

أن من الفقهاء من ذهب إلى التفريق بين الأحكام المترتبة على فساد الفريضة، والأحكام المترتبة على فساد النافلة، وقالوا: إن كان الفساد في حج الفريضة فعليه إتمام النسك، والفدية، والحج من قابل كما تقدم.

وإن كان الفساد في حج النافلة فعليه إتمام النسك والفدية، ولا يلزمه الحج من قابل، وهذا التفريق رواية عن الإمام أحمد رحمه الله، ذكرها بعض الحنابلة، لكن المجد ابن تيمية يقول: لا أحسبها إلا سهوًا.

قال في الإنصاف: "إن كان الذي أفسده تطوعًا فالمنصوص عن الإمام أحمد: وجوب القضاء، وعليه الأصحاب، وقطعوا به... وفي الهداية، والانتصار، وعيون المسائل رواية: لا يلزم القضاء، قال المجد: لا أحسبها إلا سهوًا"[1].

الأمر الرابع:

أن الحجة الفاسدة إن كانت فريضة، فيتعين القضاء من قابل كماتقدم، وأداء الحج يتعين على لشخص نفسه، ولا يحل له أن ينيب غيره، فقد حكى ابن المنذر الإجماع على أن من عليه حجة الإسلام، وهو قادر على أن يحج لا يجزئ عنه أن يحج غيره[2]، وكذا الحج المنذور[3].

أما إن كان الحج نافلة، ففي النيابة عنه تفصيل ذكره ابن قدامة رحمه الله، فقال: "فأما حج التطوع، فينقسم أقساما ثلاثة:

أحدها: أن يكون ممن لم يؤد حجة الإسلام، فلا يصح أن يستنيب في حجة التطوع، لأنه لا يصح أن يفعله بنفسه، فبنائبه أولى.

(١) ٨/ ٣٣٨ وانظر: المغني، (٢٠٦/٥)، الشرح الكبير، (٣٣٨/٨)؛ الفروع، (١٣٦/٣)، شرح المنتهى، (٥١٦/٢).

(٢) الإشراف، (٣/ ٣٨٩)، الإجماع، ١٢/١. وانظر: المغني، ٢٢/٥.

(٣) المغني، (٢٢/٥)، الشرح الكبير، (٥٨/٨).

الثاني: أن يكون ممن قد أدى حجة الإسلام، وهو عاجز عن الحج بنفسه، فيصح أن يستنيب في التطوع، فإن ما جازت الاستنابة في فرضه، جازت في نفله، كالصدقة.

الثالث: أن يكون قد أدى حجة الإسلام، وهو قادر على الحج بنفسه، فهل له أن يستنيب في حج التطوع؟ فيه روايتان:

إحداهما: يجوز، وهو قول أبي حنيفة؛ لأنها حجة لا تلزمه بنفسه، فجاز أن يستنيب فيها، كالمعضوب.

والثانية: لا يجوز، وهو مذهب الشافعي؛ لأنه قادر على الحج بنفسه، فلم يجز أن يستنيب فيه، كالفرض"[1].

فهذه الأقوال المتقدمة، والأمور المتعددة، تجعل القول بفسخ الحج إلى عمرة لفساد الحج، أو القول بعذر الجاهل ونحوه، وغيرها من الأمور المتقدمة، قولًا معتبرًا عند بعض أئمة الإسلام كما تقدم، ولهم من الأدلة ما يقويه، وربما كان هذا القول عند غيرهم راجحًا في بعض الأحوال فقط؛ للضرورة ونحوها، والله أعلم بالصواب.

(١) المغني، (٥/٢٢) وانظر: فتح القدير، (٣/١٤١)، مواهب الجليل، (٣/٣)، الحاوي الكبير، (٥/ ٣٤٣).

المبحث الرابع
فسخ الحج إلى عمرة لترك الحج

إذا أحرم القارن أو المفرد بالنسك، ثم بدا له ترك الحج، ففسخ الحج إلى عمرة، ثم بعد فراغه من العمرة تحلل، ولم يحرم بالحج،فهل فعله هذا سائغ شرعًا؟.

اتفق العلماء على أن هذا الفعل لا يحل، بل يلزمه الإحرام بالحج من عامه، وقد تقدم ذكر ذلك في شروط الفسخ لأجل التمتع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "لو أراد أن يفسخ الحج إلى عمرة مفردة لم يجز بلا نزاع، وإنما الفسخ جائز لمن كان نيته أن يحج بعد العمرة"(١).

فعلى هذا لا يجوز لأحد أن يحتال لترك الحج الذي أحرم به بفسخ نية الحج إلى عمرة. وبالله التوفيق.

(١) مجموع الفتاوى، (٥٨/٢٦) وقال أيضًا في مجموع الفتاوى، (٢٨٠/٢٦): "فأما الفسخ بعمرة مجردة فلا يجوزه أحد من العلماء". وانظر: زاد المعاد، (٢١٩/٢)؛ الشرح الممتع، (٩٦/٧).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:

فقد توصل الباحث من خلال بحثه هذا إلى عدد من النتائج والتوصيات، أهمها:

١. تبين في مسائل الفسخ عظيم شفقة النبي ﷺ بأمته، ورحمته بهم، وحملهم على أكمل الأحوال، ومن ذلك فسخ الحج إلى عمرة لأجل التمتع، وما فيه من عظيم الأجر، والتيسير لحصول التحلل.

٢. أن فسخ الحج إلى عمرة له مسائل متعددة، أشهرها فسخه لأجل التمتع، وقد بين الباحث خلاف العلماء في المسألة على ثلاثة أقوال؛ الأول: وجوب الفسخ، والثاني: تحريم الفسخ، والثالث: استحبابه.

وقد توصل الباحث إلى أن الراجح في المسألة عند المحققين: أن الفسخ كان واجبًا في حق الصحابة الذين حجّوا مع النبي ﷺ، وهو مستحب في حق من جاء بعدهم بشروط أربعة أوردها الباحث، وناقش الأقوال الأخرى في المسألة، والأحكام المترتبة على الفسخ.

٣. من صور فسخ الحج: فسخه بسبب فوات الوقوف بعرفة، وقد ذكر الباحث خلاف الفقهاء؛ فالقول الأول: أن الإحرام ينقلب إلى عمرة.

والثاني: أنه يتحلل بأفعال العمرة، وذكر الباحث الأحكام المترتبة على هذا الفسخ وما يلزم به.

٤. من صور فسخ الحج: فسخه لفساد الحج، وقد نقل الباحث الإجماع على فساد الحج بسبب الجماع إذا وقع قبل الوقوف بعرفة، وبين أن القول بجواز الفسخ في هذه الصورة لجعل الفساد في العمرة دون الحج ليمكن تدارك الحج في العام نفسه قول فيه مصلحة ورفق بالحاج، لكنه لا يصح شرعًا لمخالفة الإجماع، ولم يجد الباحث في أقوال الفقهاء واجتهاداتهم ما يؤيده.

٥. من صور فسخ الحج: فسخه إلى عمرة ليتخلص بذلك من أداء الحج، وقد بين الباحث عدم مشروعية ذلك بلا نزاع بين العلماء، بل يعد هذا نوعًا من أنواع الحيل المحرمة، والله المستعان.

التوصيات

توصل الباحث من خلال بحثه لعدد من التوصيات، أهمها:

١. يوصي الباحث بتكثيف جهود التوعية للحجاج بأنواع المناسك وأحكامها، وبيان مسائل فسخ الحج وصورها، لما في ذلك من تيسير على الحاج، وحمل لهم على الأكمل والأفضل من الأنساك.

٢. حث المفتين والدعاة على توجيه الحجاج وترغيبهم في الفسخ؛ لأجل نسك التمتع، امتثالًا لأمر النبي ﷺ لأصحابه بذلك، خصوصًا وأن أكثر الحجاج يكون وصولهم إلى مكة قبل يوم عرفة بعدة أيام، وربما بشهر أو أكثر، وليس مع أحد منهم هدي يسوقه، فترغيب المفرد والقارن منهم في التمتع فيه خير لهم بتحصيل هذا النسك.

٣. حاجة مؤسسات الطوافة وغيرها من المؤسسات العاملة في خدمة

الحجيج إلى نشر التوعية الدينية بين الحجاج، خصوصًا في مسائل الفسخ، فإنها من أهم ما يحتاجه الحاج، وذلك بإقامة المحاضرات، والدروس العلمية، وتوزيع كتب المناسك، ومطوياتها باللغات المتعددة، تعليمًا وإرشادًا للحجاج. والله الموفق. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، القاهرة: دار الآثار.

٣. إرشاد السالك إلى أفعال المناسك، برهان الدين إبراهيم بن فرحون المالكي، تحقيق: د. محمد بن الهادي أبو الأجفان، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، عام ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٤. إرواء الغليل، محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٥. الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية،ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٦. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبدالله القرطبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ط١، عام ١٤١٣هـ.

٧. الأشباه والنظائر، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد المعتصم البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٨. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.

٩. أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الجكني الشنقيطي، أشرف على الطبع: د. بكر أبوزيد، مكة: دار عالم الفوائد، ط ا، ١٤٢٦هـ.

١٠. الإفصاح عن معاني الصحاح، أبو المظفر يحيى بن محمد المعروف بالوزير ابن هبيرة، الرياض، المكتبة السعيدية.

١١. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، أبو النجا شرف الدين موسى المقدسي الحجاوي. تصحيح وتعليق: عبداللطيف محمد موسى السبكي. بيروت: دار المعرفة.

١٢. الأماكن أو ما اتفق لفظه وافترق مسماه من الأمكنة، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني، تحقيق: حمد الجاسر، دار اليمامة،١٤١٥هـ.

١٣. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي. الطبعة الأولى. تحقيق: عبدالله ابن عبدالمحسن التركي. هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٤. أوضح المسالك إلى أحكام المناسك، عبدالعزيز السلمان.

١٥. الإيضاح، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، الناشر: المحقق: عبدالفتاح راوه.

١٦. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الحنفي،. الطبعة: بدون. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

١٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد المعروف بابن رشد الحفيد. راجعه وصححه: عبدالحليم محمد عبدالحليم، وعبدالرحمن محمود. مصر: دار الكتب الحديثة.

١٨. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: د. عبدالله التركي، القاهرة: دار هجر، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

١٩. تاج العروس، محمّد بن محمّد الزَّبيدي، دار الهداية.

٢٠. تاريخ الإسلام، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.

٢١. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي. وبهامشه حاشية الشيخ شهاب الدين أحمد الشبلي على تبيين الحقائق. الطبعة الأولى. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ.
٢٢. تحفة المحتاج، أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، بيروت: دار صادر.
٢٣. التحفة في أحكام العمرة، فهد يحيى العماري، دار ابن الجوزي، ط٣، ١٤٣٦هـ.
٢٤. التحقيق والإيضاح، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، الرياض: مدار الوطن،ط٢، ١٤٣٤هـ.
٢٥. التمهيد، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
٢٦. تيسير العلام، عبدالله بن عبدالرحمن البسام، تحقيق: محمد حلاق، الأمارات: مكتبة الصحابة، القاهرة، ط١٠، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.
٢٧. جامع المسالك في أحكام المناسك، عبدالعزيز بن سليمان البليهد، ١٤٠٢هـ.
٢٨. الجمع بين الصحيحين، محمد بن فتوح الحميدي، بيروت، دار ابن حزم، ط٢، ١٤٢٣هـ.
٢٩. الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٠. حجة النبي ﷺ كما رواها جابر رضي الله عنه، محمد بن ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٥، عام ١٣٩٩هـ.
٣١. حجة الوداع، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي الشهير بابن حزم، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، الرياض، بيت الأفكار الدولية.
٣٢. زاد المعاد، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٣٣. سنن ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد الربعي القزويني، اشراف ومراجعة: صالح آل الشيخ، الرياض، دار السلام، ط٣، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م. (مطبوع ضمن الكتب الستة).

٣٤. سنن النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، الطبعة الثالثة. اعتنى به ورقمه: عبدالفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م. ومعه شرح السيوطي، وحاشية السندي.

٣٥. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، أشرف على تحقيقه: شعيب الارناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي، بيروت: دار الفكر.

٣٧. الشرح الكبير، أبو الفرج عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة. الطبعة الأولى. تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي،عام ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م. هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. وهو مطبوع على المقنع، ومعه الإنصاف.

٣٨. الشرح الممتع، محمد بن صالح العثيمين، الدمام: دار ابن الجوزي،ط١، ١٤٢٤هـ.

٣٩. شرح مختصر خليل، محمد بن عبدالله الخرشي، بيروت: دار الفكر.

٤٠. شرح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، بيروت: دار الكتب العلمية.

٤١. صحيح البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، إشراف ومراجعة: صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ. الرياض: دار السلام، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م. (مطبوع ضمن كتاب الكتب الستة).

٤٢. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، إشراف ومراجعة: صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ. الرياض: دار السلام، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. (مطبوع ضمن كتاب الكتب الستة).

٤٣. صلة الناسك في صفة المناسك، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح، تحقيق: د. محمد عبيد، مكة: جامعة أم القرى،١٤٢٢هـ- ١٩٩٤م.

٤٤. طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن محمد بن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة.

٤٥. العزيز شرح الوجيز، أبو القاسم عبدالكريم بن محمد الرافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.

٤٦. عمدة القاري، أبو محمد محمود بن أحمد العيني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٤٧. غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، مرعي بن يوسف الكرمي، السعيدية، الرياض.

٤٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري،، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ-١٩٨٩هـ.

٤٩. فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبدالواحد بن الهمام. دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٥٠. الفروع، أبو عبدالله محمد بن مفلح، راجعه عبدالستار أحمد فراج، ١٣٨٨هـ-١٩٦٧م، مصر: دار مصر للطباعة.

٥١. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٥٢. القوانين الفقهية، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي.

٥٣. القول الحق في نسك الحج الذي أحرم به خير الخلق، د. عبدالسلام السحيمي، أضواء السلف، الطبعة الأولى عام ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٥٤. الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر، مكتبة الرياض الحديثة.

٥٥. كشاف القناع عن متن الإقناع،، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٥٦. كفاية الناسك لأداء المناسك، محمد بن سليمان آل جراح، تحقيق: د. وليد المنيس، بيروت: دار البشائر،ط١، عام ١٤٢٢هـ.

٥٧. لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.

٥٨. المبدع في شرح المقنع، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم محمد بن مفلح. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ا، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٥٩. المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، بيروت: دار المعرفة،١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٦٠. المجموع شرح المهذب، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.

٦١. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، إشراف: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٦٢. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، إشراف، محمد الشويعر، الرياض، دار القاسم.

٦٣. المحرر في الفقه، مجد الدين أبو البركات عبدالسلام ابن تيمية،مطبعة السنة المحمدية، ومعه: النكت والفوائد السنية لابن مفلح.

٦٤. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري.

٦٥. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٦٦. مسائل الإمام أحمد، لابنه صالح، تحقيق: د. فضل الرحمن محمد، دلهي: الدار العلمية.
٦٧. مسائل الإمام أحمد لابنه عبدالله، تحقيق: د. علي المهنا، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ-١٩٨٧م.
٦٨. مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، رواية إسحاق الكوسج، تحقيق: خالد الرباط وآخرين، دار الهجرة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٦٩. مسند أحمد، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
٧٠. المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، بيروت: مكتبة لبنان.
٧١. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، دار الفضيلة.
٧٢. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز البكري الأندلسي، ط٣، بيروت: عالم الكتب.
٧٣. المغني، موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبدالله التركي ود. عبدالفتاح الحلو، دار هجر.
٧٤. مغني المحتاج، محمد بن محمد الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٥. المغني في صفة الحج والعمرة، سعيد بن عبدالقادر باشنقر، الرياض: دار ابن حزم، ط٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٣م.
٧٦. مفيد الأنام ونور الظلام، عبدالله بن عبدالرحمن بن جاسر، تحقيق: د. سعود الغديان، ط٢، ١٤٣١هـ -٢٠١٠م.
٧٧. مناسك الحج والعمرة، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.

٧٨. مناسك الحج والعمرة، محمد ناصر الدين الألباني، الرياض: مكتبة المعارف، ط٤، ١٤١٠هـ- ١٩٨٩م.

٧٩. مواهب الجليل، أحمد الشنقيطي، دار إحياء التراث، قطر.

٨٠. الموسوعة الفقهية الكويتية، مجموعة من العلماء، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط١، ١٤١٥هـ -١٩٩٥م، مطابع دار الصفوة.

٨١. الموطأ، الإمام مالك بن أنس، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط١، ١٤٢هـ.

٨٢. النهاية في غريب الحديث، مجد الدين المبارك بن محمد المعروف بابن الأثير، تحقيق: محمود الطناحي وطاهر الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٣. نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر: دار الحديث، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٨٤. هداية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك، عز الدين ابن جماعة الكناني، تحقيق: د. نور الدين عمر، بيروت: دار البشائر، ط١، ١٤١٤هـ- ٢٠٠١م.

٨٥. وفيات الأعيان، أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة: مكتبة النهضة.

فهرس المحتويات

نظرية الحكم
عند الإمام العز بن عبدالسلام
دراسة في السياسة الشرعية

إعداد:
د. يحيى محمد الخلايلة
الأستاذ المساعد في كلية الشريعة وأصول الدين
قسم الفقه - جامعة الملك خالد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبع هداه إلى يوم الدين، وبعد:

جاءت الشريعة الإسلامية شاملة لجميع متطلبات البشرية، تنظم حياة الأفراد والجماعات، وتبين الحقوق والواجبات، صالحة لكل زمان ومكان، فيها من المرونة والقدرة على التطور، ما ييسر ويرفع الحرج عن الناس، اشتملت على قواعد ونظريات يمكن من خلاله تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، فهي عقيدة وشريعة، دين ودولة، نظام حكم، وعبادة ودعوة.

والبحث في قضايا الحكم يعتبر من أهم شؤون السياسة الشرعية المؤثرة في حياة المجتمع، ولعل أهم ما يميز الشريعة الإسلامية عن غيرها، كونها شريعة قائمة على العدل في كل شؤونها، ولا يتحقق العدل إلا بضبط قواعد النظام السياسي من خلال دراسة المنهج الصحيح الذي وضع معالمه العلماء العاملين، والإمام عز بن عبدالسلام كان من أهم العلماء الذين تركوا منهجا واضحا في التعامل مع نظام الحكم.

لقد كان للإمام الجليل العز بن عبدالسلام مواقف عظيمة، كتبها العلماء الذين عاصروه وعاشوا معه، لعل أبرزها سعة علمه وفقهه، وشجاعته وجرأته

التي كان يتميز بها في قول كلمة الحق، وأمره بالمعروف، ونهيه عن المنكر، ونصحه للحاكم لأنه يرى في صلاحه صلاحًا للإسلام والمسلمين، فوضع نظريات وقواعد عالج فيها كثيرا من مسائل الواقع السياسي في عصره، وبين لنا معالم نظام للحكم، وضح فيها من القواعد والشروط والضوابط، ما نحتاج إليه لتنظم حياة الناس بأفضل الطرق، اعتمادًا على الشريعة الإسلامية التي تحكم الناس وتنظم حياتهم، فساهم بشكل واضح في ضبط نظرية الحكم في الإسلام، وترك لنا ثروة قيمة، ومنهجًا علميًا واضحًا في السياسة الشرعية، صدع فيه بالحق دون الخوف من جور الحكام وظلم السلاطين، مما يستحق الدراسة والعناية والاهتمام، ويجدر بالباحثين دراسته والوقوف عنده.

أهمية الموضوع:

١. تأتي أهمية هذا الموضوع في بيان ضرورة توضيح المنهج الفقهي في السياسة الشرعية في التعامل مع نظام الحكم، من خلال إبراز منهج العلماء العاملين.

٢. إثبات أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إصلاح المجتمع، وترشيد مسيرة نظام الحكم، من خلال سياسة شرعية متزنة.

٣. تأكيد قدرة الشريعة الإسلامية على وضع تصور واضح لتعامل العلماء مع أنظمة الحكم، بالاعتماد على رؤية شرعية.

أسباب اختيار الموضوع:

١. أن موضوع البحث يعتبر من الموضوعات الهامة في إحياء التراث الإسلامي، فيما يتعلق بقضايا السياسة الشرعية.

٢. بيان أن الشريعة الإسلامية فيها من النظريات الهامة القادرة على علاج مشكلات الحياة السياسية، ومنها نظرية الحكم عند الإمام العز بن عبد السلام.

٣. تصحيح المفاهيم الخاطئة في تعامل العلماء مع نظام الحكم، وذلك من خلال الرجوع للكتاب والسنة، ومنهج العلماء العاملين، من أمثال الإمام العز بن عبدالسلام.

٤. يعتبر هذا البحث إضافة نوعية في بيان منهج وفكر وفقه الإمام العز، إذ كشف لنا عن نضوج سياسي، وثوابت علمية في التعامل مع نظام الحكم بشكل عام.

٥. عرف عن الإمام العز بن عبدالسلام مواقفه في الإنكار على الحكام والسلاطين والأمراء بسب بعض تصرفاتهم المخالفة للشرع، فكان لزامًا بيان منهجه في التعامل مع الحكام.

الدراسات السابقة:

نظرا لأهمية شخصية الإمام العز بين العلماء العاملين، وقوة تأثيره وحضوره، فقد تعددت الدراسات المتعلقة بالإمام العز بن عبدالسلام، ومن أهمها:

١. كتاب العز بن عبدالسلام سلطان العلماء وبائع الملوك -د. محمد الزحيلي، ويعتبر هذا الكتاب من أهم البحوث التي تناولت السيرة العملية للإمام العز بشكل عام، ولكن هذا الكتاب لم يتطرق أبدًا إلى قضية نظرية الحكم عند الإمام العز بشكل خاص.

٢. كتاب العز بن عبدالسلام سلطان العلماء، وبائع الملوك - إعداد: أنوار الجرف، ويعتبر هذا الكتاب من البحوث التي تناولت السيرة العملية للإمام العز بشكل عام، ولكنه لم يول اهتمامًا خاصًا فيما يتعلق بنظرية الحكم عند الإمام العز.

٣. كتاب الإمام العز بن عبدالسلام، د. علي الفقير، ويعتبر هذا الكتاب

من البحوث التي تناولت فقه الإمام العز على وجه الخصوص، ولم يتعرض إلى قضية نظرية الحكم عند الإمام العز بشكل خاص، ولم يفرد له دراسة مستقلة.

٤. مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبدالسلام، تأليف عمر بن صالح بن عمر، ويعتبر هذا الكتاب من البحوث التي تناولت موضوع المقاصد عند الإمام العز على وجه الخصوص، ولم أجد فيه دراسة لموضوع بحثي هذا.

أهداف البحث:

١. بيان عظمة الشريعة الإسلامية وشمولها لجميع جوانب الحياة، ودور السياسة الشرعية في بناء نظام حكم إسلامي رشيد.

٢. بيان دور العلماء العاملين في بناء نظام حكم إسلامي رشيد، قائم على الالتزام بالكتاب والسنة، ووضع تصورات ونظريات تُقَوّم أي انحراف بالسلطة عن المنهج الصحيح.

٣. حاجة الأمة الإسلامية في جميع العصور، لبيان آراء العلماء فيما يتعلق بنظام الحكم، فهو من أهم قضايا السياسة الشرعية.

٤. بيان نظرية الحكم عند الامام العز بن عبدالسلام باعتباره علمًا بارزًا من علماء الأمة، ودوره المميز في مقاومة أعداء المسلمين من الغزاة المعتدين.

منهج البحث:

١. الرجوع للمصادر الأصيلة، والدراسات المعاصرة، فيما يتعلق بموضوع البحث، والتعريف بالمصطلحات الهامة، مع ترجمة موجزة للإمام العز بن عبدالسلام.

٢. تأصيل مسائل البحث بذكر أدلتها من الكتاب والسنة وآراء الفقهاء.

٣. التركيز على موضوع البحث، وعرض آراء الإمام العز في الحكم وتحليلها، ومقارنة آرائه بغيره من العلماء، وتجنب الاستطراد.

٤. الموضوعية في طرح الآراء الفقهية.

٥. عزو الآيات القرآنية إلى السور مع ذكر أرقامها.

٦. تخريج الأحاديث الواردة في البحث مع ذكر درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذ بتخريجهما.

٧. الترجمة للأعلام غير المشهورين.

٨. ذكر خاتمة فيها ملخص لأهم النتائج التي توصلت إليها.

٩. تذييل البحث بفهرس المصادر والمراجع.

خطة البحث:

عملًا على الإيضاح والبيان لموضوع هذا البحث، فإني قسمت هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: وفيه أهم المصطلحات المتعلقة بموضوع البحث، وينقسم إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف النظرية لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: تعريف الحكم لغة واصطلاحا.

المطلب الثالث: تعريف السياسة لغة واصطلاحا.

المطلب الرابع: تعريف الشريعة لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني: تعريف بالإمام العز بن عبد السلام ومكانته العلمية، ومواقفه العملية من الحكم، وفيه ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأول: اسمه ونسبه، وطلبه العلم.

المطلب الثاني: محاربته للبدع والمنكرات (وخاصة ما يتعلق منها بالحاكم) والتعصب المذهبي.

المطلب الثالث: جرأته وقوته في الحق، ومواقفه مع الحاكم.

المبحث الثالث: نظرية الحكم عند الإمام العز بن عبدالسلام، وفيها خمسة مطالب هي:

المطلب الأول: حكم تولية الإمام الأعظم (الحاكم).

الفرع الأول: المقصود بالإمامة لغةً واصطلاحًا.

الفرع الثاني: حكم تولية الإمام الأعظم عند الإمام العز.

المطلب الثاني: تقديم الأصلح للإمامة.

المطلب الثالث: حكم اشتراط العدالة لتولية الحاكم.

المطلب الرابع: حكم طاعة الحاكم في غير معصية الله.

المطلب الخامس: عزل الحاكم الفاسد.

وخاتمة وتشمل أهم النتائج.

وأخيرا أسأل الله جل في علاه أن أكون بهذه المنهجية قد وفقت لدراسة هذا الموضوع، وأعطيته حقه من البحث العلمي الجاد، وأقر بالرغم من ذلك بأن هذا جهد بشري يعتريه الخطأ والتقصير.

المبحث الأول
أهم المصطلحات المتعلقة بموضوع البحث

وينقسم إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول
تعريف النظرية

أولا: تعريف النظرية لغةً.

النظرية لغة؛ مشتقة من النظر، وهو: تأمل الشيء بالعين، ومعنى نظر إلى الشيء نظرًا: أبصره وتأمله بعينه. وفيه: تدبر وفكر.

والنظر أيضًا تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته وقد يراد به التأمل والفحص وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [يونس:١٠١]، أي تأملوا[(١)].

ونظرية: جمعها نظريات: عبارة عن طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية، وقالوا: النظرية: هي جملة تصورات مؤلفة تأليفا عقليا تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات[(٢)].

فالنظرية: قضية تثبت ببرهان، وقيل هي ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم[(٣)].

(١) تاج العروس من جواهر القاموس محمد بن محمد الزبيدي- دار الهداية ٢٤٥/١٤، مختار الصحاح زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الرازي-المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت. (الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ) ٣١٣/١.

(٢) المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بالقاهرة- دار الدعوة ٩٣٢/٢.

(٣) لسان العرب - محمد بن مكرم ابن منظور-دار صادر- بيروت -(الطبعة الثالثة -١٤١٤هـ) ٢١٥/٥، المعجم الوسيط ٩٣٢/٢.

ومن خلال المعاني اللغوية السابقة أخلص إلى أن المراد من النظرية لغة، هو التأمل والتدبر والتفكر للوصول لنتائج معينه.

ثانيا: تعريف النظرية اصطلاحًا:

عرف الدكتور وهبة الزحيلي، النظرية بأنها: المفهوم العام الذي يؤلف نظامًا حقوقيًا موضوعيًا تنطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة، كنظرية الحق، ونظرية الملكية ونظرية العقد(١).

وعرف الدكتور جمال عطية النظرية: بأنها التصور المجرد، الجامع للقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية الجزئية(٢).

وعرفها الدكتور يعقوب باحسين بأنها: مجموعة الآراء التي تفسر بها بعض الوقائع(٣).

وأخلص مما سبق إلى تعريف النظرية بأنها: جمع للمسائل والجزئيات المتشابهة، أو التي بينها اشتراك في موضوع معين، بحيث يؤدي جمع تلك المسائل إلى الخروج بأحكام وضوابط عامة في قضية واحدة.

المطلب الثاني
تعريف الحكم

أولًا: تعريف الحكم لغةً:

الحكم مصدر قولك: حكم بينهم يحكم حكما، إذا قضى. ومادة (حكم)

(١) موسوعة الفقه الاسلامي والقضايا المعاصرة - د. وهبة الزحيلي / دار الفكر -دمشق- الطبعة الثالثة ١٤٣٣ هـ-٢٠١٢ م - ١٠ / ١٧.

(٢) التنظير الفقهي: جمال العطية ص٦-مكتبة الإسكندرية- مصر- الطبعة الأولى.

(٣) القواعد الفقهية -يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين /١٤٤-مكتبة الرشد-الرياض- الطبعة الأولى١٩٨٨م.

أصل واحد هو المنع، ومرجِعها إلى العدل والعلم والحلم. ويقال: أحكمته التجارب إذا كان حكيمًا. وأحكم فلان عني كذا، أي: منعه(١).

والحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا، أو ليس بكذا، سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه،... ويقال حاكم لمن يحكم بين الناس، فالعرب تقول: حكمت فلانا إذا أطلقت يده فيما يشاء واحتكموا إلى الحاكم بمعنى. ويقال أحكمت فلانًا أي منعته، وبه سمى الحاكم حاكمًا لأنه يمنع الظالم(٢).

ثانيًا: تعريف الحكم اصطلاحًا:

عرفه قاسم بن عبدالله: بأنه فصل الخصومات وقطع المنازعات(٣).

وعرفه منصور الرفاعي: بأنه وسيلة إلى مقاصد معينة يستطيع الحاكم تحقيقها لما له من سلطان يستطيع تنفيذ ما يعجز عنه الناس(٤).

وأخلص إلى أن الحكم يفيد؛ الحكم على الناس من قبل حاكم، رئيسا كان أو ملكا أو أميرا، لمنع الناس من الفساد، ورفع الظلم، وإقامة العدل.

المطلب الثالث
تعريف السياسة

أولًا: تعريف السياسة لغةً:

بالرجوع إلى معاجم اللغة نجد بأن كلمة سياسة لها أصول لغوية فهي

(١) العين - أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي- دار ومكتبة الهلال ٦٦/٣، لسان العرب ١٤٤/١.
(٢) لسان العرب ١٤٤/١، معجم مقاييس اللغة أحمد بن فارس- دار الفكر-(ط ١٣٩٩هـ) ٩١/٢، المفردات في غريب القرآن- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى-دار القلم - دمشق- الطبعة الأولى - ١٤١٢ هـ/٢٤٨، تهذيب اللغة ١١٤/٤.
(٣) أنيس الفقهاء - قاسم بن عبدالله- دار الكتب العلمية -(الطبعة ٢٠٠٤م)/ ٨٤.
(٤) نظام الحكم في الإسلام -منصور الرفاعي عبيد - دار النشر الإلكتروني /٦٢.

مأخوذة من سوس، يقال: ساس الرعية يسوسها سياسة بالكسر، وسست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها[١].

يقال: ساس الناس سياسة: تولى رياستهم وقيادتهم... ساس الأمور: دبرها وقام بإصلاحها[٢].

وساس زيد الأمر يسوسه سياسة: دبره وقام به[٣].

والسوس: الرياسة، يقال ساسوهم سوسا. وساس الأمر سياسة: قام به ويقال سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم. والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه[٤].

ومن خلال المعاني اللغوية السابقة نلاحظ أنها تدور حول معنى الإصلاح، والقيادة، والتدبير، والقيام برعاية مصالح الناس، من خلال أمر ونهي، إذ لابد من وجود حاكم ومحكوم.

ثانيًا: تعريف السياسة اصطلاحًا:

عرفها ابن نجيم[٥] بأنها: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك دليل جزئي[٦].

عرفها الكفوي[٧] بأنها: استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة[٨].

(١) مختار الصحاح الرازي /٣٢١ القاهرة، تاج العروس ١٥٧/١٦.
(٢) المعجم الوسيط – مجمع اللغة العربية القاهرة – مكتبة الشروق الدولي / ٤٦٢.
(٣) المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي – دار الحديث /١٧٧.
(٤) لسان العرب ١٠٨/٦، تاج العروس ١٥٧/١٦.
(٥) هو: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم: فقيه حنفي، من علماء مصر، وله من المؤلفات الأشباه والنظائر، والفوائد الزينية، انظر: الأعلام خير الدين الزركلي- دار العلم للملايين- (الطبعة الخامسة عشر – ٢٠٠٢ م) ٦٤/٣.
(٦) البحر الرائق شرح كنز الدقائق – زين الدين بن إبراهيم (المعروف بابن نجيم)، دار الكتاب الإسلامي. ١١/٥.
(٧) هو أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء: صاحب (الكليات) كان من قضاة الأحناف. عاش وولي القضاء في تركيا وبالقدس وببغداد (أنظر: الأعلام للزركلي ٣٨/٢).
(٨) الكليات – أيوب بن موسى الكفوي- مؤسسة الرسالة – بيروت / ٨٠٨، وانظر: كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للعلامة محمد بن علي التهانوي ٦٦٤/١، كلكته سنة ١٨٦٢هـ.

وعرف ابن قيم الجوزية[1]: بأنها ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي[2].

ويرى التهانوي[3] بأن السياسة: هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال[4].

وأخلص من التعاريف السابقة بأن السياسة فيما تقدم مجالها رحب فسيح؛ إذ هي القيام على الشيء بما يصلحه، فهي قائمة على رعاية المصالح ودرء المفاسد بما يتفق وتعاليم الإسلام، وهذه هي السياسة العادلة، وهي مقصودة من الشارع الحكيم على حد تعبير الباحثين السابق ذكرهم.

المطلب الرابع
تعريف الشريعة

أولًا: تعريف الشريعة لغةً.

الشريعة مشتقة من كلمة شرع، وقد وردت في اللغة بمعان مختلفة، لعل أهمها:

الابتداء: نقول: شرع في الحديث، وشرع في المسير، أي ابتدأ في ذلك، فالشرعة والشريعة: ما يبتدأ فيه إلى الشيء، ومنه يقال: شرع في كذا أي ابتدأ فيه. كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨].

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرعي الدمشقي، أبو عبدالله، شمس الدين: من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله. انظر: الأعلام للزركلي ٥٦/٦.

(٢) الطرق الحكمية ابن قيم الجوزية المؤسسة العربية القاهرة ١٩٦١م. ص: ١٥. وانظر إعلام الموقعين عن رب العالمين ابن قيم الجوزية ٣٧٢/٤.

(٣) محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد الحنفي التهانوي: باحث هندي، له (كشاف اصطلاحات الفنون – مجلدان، وسبق الغايات في نسق الآيات) انظر: الأعلام للزركلي ٢٩٥/٦.

(٤) انظر كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي ٦٦٤/١، الخطط المقريزية ٣٥٧/٣.

وشرع الدين: أي سنه، وفي التنزيل ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى:١٣]، فالشريعة ما سنه الله لعباده من الدين وافترضه عليهم(١).

وتأتي بمعنى الظهور والبيان والوضوح: شرع أي أظهر: قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى:٢١]، أي: أظهروا لهم.

وتأتي الشريعة كذلك بمعنى: الظاهر المستقيم من المذاهب كما تطلق العرب الشرع على نهج الطريق الواضحة(٢). قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَـٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨﴾ [الجاثية:١٨].

ثانيًا: تعريف الشريعة اصطلاحًا.

وردت تعريفات عدة لمصطلح الشريعة، وأهمها ما يلي:

عرف ابن تيمية(٣) الشريعة بأنها: "تنظيم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال"(٤).

وعرف الأستاذ مصطفى الزرقاء رحمه الله الشريعة بأنها: "مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع"(٥).

ولعل ربط مصطلح السياسة بالشرع وتقيدها به، هو ما عناه فقهاء الإسلام كابن القيم رحمه الله حيث قال: "ومن له ذوق في الشريعة، وإطلاع على

(١) لسان العرب ١٧٦/٨، مختار الصحاح ١٤١/١.

(٢) القاموس المحيط ٩٤٦/١، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المكتبة العلمية، لبنان، بيروت - تحقيق محمد النجار. ٣٠٩/٣.

(٣) أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله أبو العباس، تقي الدين بن تيمية، ولد في حران سنة ٦٦١هـ، داعية إصلاح، له تصانيف كثيرة تبلغ مائة مجلد منها، الفتاوى، ومنهاج السنة.. الخ. توفي سنة ٨٢٨هـ. (انظر: البداية والنهاية ١٣٢/١٤، تذكرة الحفاظ ٢٧٨/٤).

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية- طبعة خادم الحرمين. ٣٠٦/١٩.

(٥) المدخل الفقهي العام، الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء، الطبعة التاسعة، دمشق ١٩٦٨م. ٣٠/١.

كمالاتها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها، وحسن فهمه فيها؛ لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة، فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها وجهلها من جهلها"(١).

وأخلص من هذه التعريفات السابقة بأن الشريعة في تعريفها الاصطلاحي تشمل الأحكام المتعلقة بجميع شؤون الحياة، من عقائد وأعمال، وأما ما نلاحظه من تقييد السياسة بالشرعية عند علماء المسلمين، فذلك أنها مبنية على قواعد ومبادئ شرعية لا على هوى وتشهٍ، ولإخراج تلك السياسة الظالمة من حد القبول، ولذا تسمى السياسة الشرعية أحيانًا بالسياسة العادلة.

وأما السياسة الشرعية كمصطلح، فقد عرفها الشيخ عبدالوهاب خلاف بأنها: "تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"(٢).

وفي نهاية البيان حول أهم المصطلحات الواردة في البحث، أحاول مستعينا بالله أن أضع تعريفًا شاملًا لعنوان هذا البحث، أرتضيه لنفسي ولمن يراه مناسبًا من طلاب العلم، فأقول وبالله التوفيق: إن المراد من نظرية الحكم عند الإمام العز بن عبدالسلام: جمع المسائل والجزئيات المتعلقة بنظام الحكم، لمنع الناس من الفساد، ورفع الظلم، وإقامة العدل،

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية-ابن قيم الجوزية/٣١

(٢) السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية عبدالوهاب خلاف دار القلم الكويت ١٩٨٨م / ٢٠

بحيث يؤدي جمع تلك المسائل إلى الخروج بأحكام وضوابط عامة في قضية الحكم.

والخلاصة مما سبق أن الإمام العز بن عبدالسلام قد بين لنا معالم نظام للحكم، ووضح فيه من القواعد والشروط والضوابط، ما نحتاج إليه لتنظم حياة الناس بأفضل الطرق، اعتمادًا على الشريعة الإسلامية التي تحكم الناس وتنظم حياتهم، فساهم بشكل واضح في ضبط نظرية الحكم في الإسلام.

المبحث الثاني
التعريف بالإمام العز بن عبدالسلام ومكانته العلمية، ومواقفه العملية من الحكم

وفيه ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأول
اسمه ونسبه، وطلبه العلم

هو أبو محمد عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء: فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد. ولد ونشأ في دمشق سنة سبع أو سنة ثمان وسبعين وخمسمائة، أصله مغربي.

وهو شيخ الإسلام وأحد الأئمة الأعلام إمام عصره بلا مدافعة، القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمانه، المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها العارف بمقاصدها، لم ير مثله علما وورعا وقياما في الحق وشجاعة وقوة جنان، آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، تولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع الأموي.

درس الفقه على الشيخ فخر الدين بن عساكر والقاضي جمال الدين الحرستاني، وقرأ الأصول على الآمدي، وبرع في المذهب وفاق فيه الأقران والأضراب، وجمع بين فنون العلم من التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية، رحل إليه الطلبة من سائر البلاد وصنف التصانيف المفيدة، وقال الشيخ جمال الدين ابن الحاجب: أن ابن عبدالسلام أفقه من الغزالي،

وكان مهيبًا وقورًا، مع حسن محاضرة وبشاشة، لا يهتم بمظهر ولا ملبس، فقد كان يلبس قبع لباد، ويحضر فيه المواكب السلطانية، وأحيانًا يلبس العمامة دون تكلف أو تصنع[١].

قال عنه ابن كثير: "انتهت إليه رئاسة المذهب، وقصد بالفتوى، سائر الآفاق، ثم كان في آخر عمره لا يتعبد بالمذهب، بل اتسع نطاقه وأفتى بما أدى إليه اجتهاده"[٢].

ترك العز الكتب القيمة، والمصنفات النافعة، والرسائل المفيدة، والفتاوى السديدة، والمناظرات العميقة، والدراسات الدقيقة، وجاءت مصنفاته في غاية الكمال والنفع[٣].

ونلاحظ مما سبق الجهد العظيم الذي بذله الإمام العز في طلب العلم وخدمته، فاستحق بذلك شرف الانتساب له، والإمامة فيه، فكان إمامًا في العلم، وإمامًا في العمل.

المطلب الثاني

محاربته للبدع والمنكرات (وخاصة ما يتعلق منها بالحاكم) والتعصب المذهبي

كان العز معروفًا بمحاربته للبدع والمنكرات، فأزال كثيرًا مما كان يراه بدعًا يرتكبها عوام المسلمين، ولما ولي الخطابة بدمشق، أزال كثيرا من بدع

(١) طبقات الشافعية الكبرى – تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي هجر للطباعة والنشر (٨/٢٠٩). الاعلام للزركلي ٤/٢١- البداية والنهاية – أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير- دار الفكر ١٣/ ٣٣٥-طبقات الشافعية- تقي الدين ابن قاضي شهبة – عالم الكتب – بيروت٢/١٠٩- طبقات الشافعيين-أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير- مكتبة الثقافة الدينية ١/٨٧٣.

(٢) البداية والنهاية (١٧/٤٤٢).

(٣) العز بن عبدالسلام سلطان العلماء وبائع الملوك – د.محمد الزحيلي/ ١٣٥–دار القلم، دمشق، ط١٩٩٢م.

الخطباء ولم يلبس سوادا ولا سجع خطبته بل كان يقولها مسترسلا، وقد تميز الإمام العز بأنه الفقيه الذي يأسره الدليل فلا يحيد عنه مالم يجد عنه مصرفا من دليل أقوى... ولهذا كان حربا على ظاهرة التعصب المذهبي المقيت، وقد نعى عليهم الحالة التي وصلوا إليها[١]. فقال: ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه[٢].

وحكاياته في قيامه على الظلمة وردعهم، وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر كثيرة، حتى أنه في يوم العيد نادى السلطان بأعلى صوته والعساكر واقفون يا أيوب ما حجتك عند الله إذا قال لك ألم أبوئ لك ملك مصر ثم تبيح الخمور، فقال السلطان: هل جرى هذا؟ فقال نعم الحانة الفلانية يباع فيها الخمور، وغيرها من المنكرات وأنت تتقلب في نعمة هذه المملكة، فقال السلطان: يا سيدي هذا أنا ما عملته هذا من زمان أبي، فقال أنت من الذين يقولون: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف:٢٣]، فرسم السلطان بإبطال تلك الحانة[٣].

وبلغه أن بعض الأمراء بنى مكانًا للطبلخانه[٤] على سطح مسجد، فأنكر ذلك الإمام عز الدين، وذهب بنفسه فهدمه، وعلم أن هذا يشق على الوزير، فحكم بفسق الوزير، وعزل نفسه عن القضاء، فلما بلغ ذلك حاشية الملك شق عليهم، وأشاروا على الملك أن يعزله عن الخطابة لئلا يتعرض لسب الملك على المنبر، فعزله ولزم بيته يشغل الناس بالعلم، وأخذ في التفسير في دروسه[٥].

(١) انظر: الإمام العزيز بن عبدالسلام، د.علي الفقير /١٥٩- دار أنس بن مالك-عمان-الأردن.
(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١٥٩/٢.
(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٩/٨.
(٤) مكان اللهو الذي يُضرب به الطبل، وجمع طبل طبول (لسان العرب ٣٩٨/١١، المصباح المنير ٣٦٩/٢)
(٥) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٠٩/٢، طبقات الشافعيين ٨٧٣/١. تاريخ الاسلام ٢٢/١٤، الاعلام للزركلي ٢١/٤.

واجتنب الثناء على الملوك، ولكنه كان يدعو لهم، ولما سلم الصالح إسماعيل قلعة الشقيف(١) وصفد(٢) للفرنج نال منه الشيخ على المنبر ولم يدع له، فغضب الملك من ذلك وعزله وسجنه ثم أطلقه، فتوجه إلى مصر فتلقاه صاحب مصر الصالح أيوب وأكرمه وفوض إليه القضاء مع الخطابة، ومكنه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٣).

والملاحظ تميز الإمام العز بمحاربته للبدع والمنكرات، وخاصة ما يتعلق منها بالأمراء والحكام، وكان لايجرؤ على ذلك من العلماء إلا من حباه الله بإيمان وقوة وشجاعة استمدها من الله وباع فيها نفسه لله، صغرت الدنيا في عينه، فكبر في أعين الناس، وهابه الحكام والأمراء والسلاطين، ولهذا استحق لقب سلطان العلماء بجدارة.

المطلب الثالث
جرأته وقوته في الحق، ومواقفه مع الحاكم

كان رحمه الله يتكلم بالحق ويصدع به ولا تأخذه في الله لومة لائم، وينادي سلاطين مصر بأسمائهم في مجالسهم العظام، في الوقت الذي كان بعض العلماء يقبل أيديهم، بل الأرض بين أيديهم(٤).

وكان العز جريئًا في قول الحق، لا يخاف في الله لومة لائم، ممتثلا قول

(١) قلعة حصينة، وبقاربها شقيف نيرون، وهو حصن جله مغارة منيعة، وما هي من صفد. (انظر: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ٤٥٢/٣ تأليف: أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري، شهاب الدين، المجمع الثقافي، أبو ظبي –الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ).

(٢) مدينة في سفح جبل، صحيحة الهواء، وهي على مسافة يومين من دمشق، وهي إلى جانب عكا. (المرجع السابق ٤٥٢/٣).

(٣) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٠٩/٢–١١١، طبقات الشافعيين ٨٧٣/١. تاريخ الاسلام ٢٢/١٤، الاعلام للزركلي ٢١/٤.

(٤) مفتاح السعادة ٣٥٣/٢.

الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون:٨].

وكان يستمد عزته من عزة الإسلام، وعزة المؤمنين والأتقياء والعلماء[١].

ولما تولى العز منصب قاضي القضاة، اكتشف الخلل في الإدارة والسلطة، وأن القادة الأمراء لا يزالون في حكم الرق لبيت مال المسلمين، ولم يثبت عند الشيخ أنهم أحرار، وبالتالي فإن الحكم الشرعي عدم صحة ولايتهم من جهة، وعدم نفوذ تصرفاتهم الخاصة والعامة من جهة أخرى. ولم يصحح لهم بيعًا ولا شراءً ولا نكاحًا، وتعطلت مصالحهم بذلك، وكان من جملتهم نائب السلطان، وقال لهم بكل وضوح وصراحة: نعقد لكم مجلسًا، وينادى عليكم لبيت مال المسلمين، ويحصل عتقكم بطريق شرعي، فرفضوا واستكبروا، ورفعوا الأمر إلى السلطان أيوب، فبعث إليه وراجعه، فلم يرجع، وحاول نائب السلطنة التدخل بالملاطفة، ثم بالتهديد والوعيد، ثم بمحاولة التخلص من الشيخ وقتله، فلما فشلت محاولاته، أذعن الأمراء للأمر، واستسلموا لحكم الشرع، وأعلن المزاد العام، ووقف العز ينادي على أمراء الدولة واحدًا واحدًا[٢].

ولما عزم الأمير قطز[٣] على فرض الضرائب على الشعب دون الأمراء وبيت السلطان لمواجهة التتار، أفتى العز بكل جرأة وصراحة بعدم جواز ذلك، فقال: «إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالم قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم، بشرط أن لا يبقى في بيت المال شيء من السلاح والسروج الذهبية والفضية وأسقاط السيوف

(١) انظر: العز بن عبدالسلام–الزحيلي ص ١٣٢.
(٢) طبقات الشافعية الكبرى، ج٨ /٢١٦.
(٣) السلطان الملك المظفر سيف الدين قطز بن عبدالله المُعزي. كان أنبل مماليك المُعز، ثم صار نائب السلطنة لولده المنصور. وكان فارسًا شُجاعًا، سائسًا، دينًا، مُحببًا إلى الرعية. هزم التتار، وطهر الشام منهم يوم عين جالوت. انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/٣٩٤.

والفضة وغير ذلك، وأن تبيعوا مالكم من الخواص الذهبية والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على سلاحه ومركوبه، ويتساووا هم والعامة، وأما أخذ الأموال من العامة مع بقاء الأموال والآلات الفاخرة في أيدي الجند، فلا»[١].

ونلاحظ أن جرأة الإمام العز كانت في مواطنها المطلوبة، وحتى مع السلطان مهما كان قويا أو مهيبا، أو بطاشا، وكان يستمد هذه الجرأة من ثقته بالله، وإعلائه لشرعه، ووقوفه عند حدوده[٢].

أما صلابته في الدين وشدته فيه فحدث عنها ولا حرج، فما لانت له قناة وهو يقارع السلاطين والمبتدعة... فهو الشديد في مواطن الشدة، الرحيم في مواطن الرحمة، اللين حيث لا ينفع إلا اللين، وكان يرى اللين مع الحكام الظالمين استسلام وجبن، والشدة مع الضعفاء ظلم وغطرسة، والمؤمن الحق أبعد ما يكون عن الجبن والظلم[٣].

لقد كان العز لا يبغي إلا رضى الله تعالى، ولا يخاف إلا منه، ولا يتوكل إلا عليه، فكان الله معه، وكان الله له حافظا ومعينا، وكان الله عنه مدافعا من أذى المعتدين، وتسلط الظالمين، وسطوة الحكام والأمراء[٤] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٖ كَفُورٍ ٣٨﴾ [الحج:٣٨].

ومما يدل على منزلته الرفيعة أن الملك الظاهر بيبرس لم يبايع الخليفة المستنصر إلا بعد أن تقدمه الشيخ الإمام عز الدين للمبايعة ثم بعده السلطان الظاهر ثم القضاة، ولما مرت جنازة الشيخ عز الدين تحت القلعة وشاهد الملك الظاهر كثرة الخلق الذين معها قال لبعض خواصه اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه لانتزع الملك مني[٥].

(١) انظر: العز بن عبدالسلام – الزحيلي / ١١٨.
(٢) انظر: المرجع السابق/ ١١٣.
(٣) انظر: الإمام العز بن عبدالسلام، د.علي الفقير / ٨٥.
(٤) انظر: العز بن عبدالسلام –الزحيلي / ١٢٧.
(٥) طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٩/٨.

قال ابن كثير: توفي في العاشر من جمادى الأولى وقد نيف على ٨٠سنة ودفن بسفح المقطم[١].

وأخلص مما سبق أن هذه السيرة العطرة للعالم العامل الإمام العز بن عبدالسلام تستحق الدراسة والعناية والاهتمام، وذلك لما تميز به من تمثيل مبادئ الإسلام ونظرياته، تمثيلًا عمليًا، فأحدث تغيرات عظيمة على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي والفكري، وترك علمًا يجدر بالباحثين دراسته والوقوف عنده، فوضع قواعد البحث المعتمدة على الدليل، وتجلت فيه عبقريته، فترك لنا ثروة قيمة، ومنهجًا علميًا واضحًا في السياسة الشرعية، صدع فيه بالحق دون الخوف من جور الحكام وظلم السلاطين.

(١) البداية والنهاية ٤٤٢/١٣.

المبحث الثالث
نظرية الحكم عند الإمام العز بن عبدالسلام

وفيها خمسة مطالب هي:

المطلب الأول
حكم تولية الإمام الأعظم (الحاكم)

وفيه فرعان:

الفرع الأول: المقصود بالإمامة.

يعتبر الإمام العز بن عبدالسلام أن تولية الحاكم ضرورة دينية ودنيوية لإقامة شرع الله، وتحقيق مصالح الأمة المشروعة، وإقامة العدل ومنع الظلم والجور، وحماية بيضة الأمة، وجهاد أعداء الإسلام.

فما المقصود بالإمام بداية؟ وما هي النصوص التي وردت عند الإمام العز بن عبدالسلام، والمتعلقة بوجوب تولية الإمام؟

الإمام لغة: مصدر من الفعل (أم)، ومنه أمهم: تقدمهم والإمام؛ كل ما ائتم به من رئيس وغيره. يقال: فلان إمام القوم معناه: هو المتقدم عليهم[(١)].

الإمامة اصطلاحًا: هي رياسة تامة وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا. مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة

(١) القاموس المحيط ٧٨/٤، تاج العروس ٢٤٥/٣١، لسان العرب ٢٥/١٢.

الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين[(١)].

وفي تعريف ابن خلدون: هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[(٢)].

ومن خلال التعريفات السابقة نجد بأن التعريف اللغوي لا يختلف في مراده المقصود عن الاصطلاحي، فكلاهما ما عناه الفقهاء وأرادوه من الحديث عن الإمام في سياسة الدولة، وهو ما أشار إليه الإمام العز بن عبدالسلام عند حديثه عن وجوب تولية الإمام الأعظم.

الفرع الثاني: حكم تولية الإمام الأعظم عند الإمام العز.

ذهب الإمام العز بن عبدالسلام إلى وجوب تولية الإمام، وأشار لذلك بوضوح حين قال: "فالولاية العظمى أفضل من كل ولاية، لعموم جلبها المنافع، ودرئها المفاسد"[(٣)].

وأضاف قائلًا: "وأجر الإمام الأعظم أفضل من أجر المفتي والحاكم، لأن ما يجلبه من الصالح ويدرأه من المفاسد أتم وأعم؛ وكما جاء في الحديث: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، ومنهم...إمام عادل»[(٤)]... وقال: فبدأ به لعلو مرتبته.

وأجمع المسلمون على أن الولايات من أفضل الطاعات فإن الولاة المقسطين أعظم أجرًا وأجل قدرًا من غيرهم لكثرة ما يجري على أيديهم من إقامة الحق ودرء الباطل"[(٥)].

(١) غياث الأمم – للجويني ص٢٢.
(٢) مقدمة ابن خلدون ٩٦/١.
(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١٢٥/١.
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١٣٣/١ (باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد) حديث رقم ٣٥٠٥، وأخرجه مسلم في صحيحه٧١٥/٢ (باب فضل إخفاء الصدقة) حديث رقم ١٠٣١.
(٥) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١٤٢/١.

ويرى الإمام العز أن من أحسن منهم إلى رعيته بما أمره الله به كان له ثواب إحسانه، بقدر ما أحسن إليه، ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون[(١)].

وقال: "فالعادل من الأئمة والولاة والحكام أعظم أجرًا من جميع الأنام بإجماع أهل الإسلام، لأنهم يقومون بجلب كل صالح كامل، ودرء كل فاسد"[(٢)].

ويعلل الإمام العز بن عبدالسلام ضرورة نصب الإمام الأعظم بقوله: "ولولا نصب الإمام الأعظم لفاتت المصالح للسلطان، وتحققت المفاسد العامة ولاستولى القوي على الضعيف والدنيء على الشريف"[(٣)].

وإضافة لما سبق كان الإمام العز بن عبدالسلام يرى في صلاح الحاكم صلاح للمسلمين وقد صرح بذلك قائلًا: وأما دعائي للسلطان؛ فإني أدعوا له في كثير من الأحيان، لما في صلاحه من صلاح للمسلمين والإسلام[(٤)].

وما ذهب إليه الإمام العز بن عبدالسلام من وجوب تولية الإمام، هو محل إجماع فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[(٥)] مستدلين: بقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠]، وهذه الآية دليل على وجوب نصب خليفة يسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ بسلطته الأحكام[(٦)].

وقول النبي ﷺ: «من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[(٧)].

(١) شجرة المعارف، تأليف الإمام العز /٢٣٠.
(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/١٤٣.
(٣) قواعد الأحكام ٢/٦٨.
(٤) طبقات الشافعية ٤/٣٧٦.
(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٢/٧، منح الجليل شرح مختصر خليل ٨/٢٦٣، الجامع لأحكام القرآن ١/٢٦٤، الأحكام السلطانية للماوردي /٥، الأحكام السلطانية، للفراء /١٩.
(٦) الجامع لأحكام القرآن ١/٢٦٤.
(٧) أخرجه مسلم في صحيحه٣/١٤٧٨ (باب الأمر بلزوم الجماعة) حديث رقم ١٨٥١.

وأما الإجماع، فقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على تقديم أبي بكر الصديق بعد الاختلاف الذي وقع في سقيفة بني ساعدة، ولو كان فرض الإمامة غير واجب لا في قريش ولا في غيرهم لما ساغت هذه المناظرة والمحاورة، ولا فائدة في أمر ليس بواجب[1].

وأما المعقول: فوجود الإمام ضرورة لمنع التنازع والتظالم بين الناس ولا يتم ذلك إلا بوجود الحاكم، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[2].

وقد نقل هذا الإجماع جمع من العلماء ومن أهم أقوالهم ما يلي:

قال ابن حزم: اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج ما عدا النجدات[3] على وجوب الإمامة[4].

وقال النووي: وأجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة [5].

وقال ابن تيمية: إذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات، أن يولى أحدهم، كان هذا تنبيها على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك[6].

وقال أيضًا: إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين والدنيا إلا بها[7].

وقال الشوكاني: إنه يجب على المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام[8].

وعقد في السيل الجرار فصلًا عنون له (يجب على المسلمين نصب إمام)[9].

(١) الجامع لأحكام القرآن ١/٢٦٤.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٦/٣٢٥.
(٣) من أشهر فرق الخوارج، وينسبون إلى «نجدة بن عامر الحنفى»،انظر: الملل والنحل١/ ١٩٣
(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/٧٢.
(٥) شرح النووي على مسلم ١٢/٢٠٥.
(٦) الحسبة في الإسلام /٩.
(٧) مجموع الفتاوى ٢٨/٣٦٠، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية /١١٤.
(٨) نيل الأوطار ٨/٢٩٤.
(٩) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم ١/٩٣٦.

وقال الخطابي: لا بد للناس من إمام يقوم بأمر الناس ويمضي فيهم أحكام الله ويردعهم عن الشر ويمنعهم من التظالم والتفاسد(١).

وقال الماوردي: وعقدها لمن يقوم بها واجب بالإجماع(٢).

وقال الجويني: فإذا تقرر وجوب نصب الإمام فالذي صار إليه جماهير الأمة أن وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول(٣).

ولم يخالف الجمهور في وجوب تولية الإمام إلا من شذ من المعتزلة كأبي بكر الأصم(٤)،الذي ذهب إلى إمكان الاستغناء عن الخلافة إذا كف الناس عن التظالم واستقامت حال الأمة، وبذلوا الحق من أنفسهم، وأقاموا الحدود على من وجب عليه، أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إمامًا يتولى ذلك(٥).

ومن وجهة نظري المتواضعة فإن هذا الرأي مخالف لما عليه الإجماع بالدليل، كما أنه لا يمكن الاعتماد عليه في حياة الناس، إذ لا يصلح حال الأمة دون إمام يسوسهم في الدنيا والدين.

ورأي جمهور العلماء هو الراجح لما ذكروا من تعليل صحيح لا شك فيه، يصدقه الواقع والدليل، إذ لا يتصور قيام العدل ومنع الظلم وحماية بيضة الأمة بلا إمام عادل.

والخلاصة: أن ما ذهب إليه الإمام العز بن عبدالسلام من وجوب تولية الإمام، وافق فيه إجماع علماء المسلمين، مع أنه قد عرف عنه من مواقف

---

(١) معالم السنن ٦/٣.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي /٥.

(٣) غياث الأمم /٢٢.

(٤) هو عبدالرحمن بن كيسان بن جرير، يكنى بأبي بكر، لكنه اشتهر بالأصم لصمم كان فيه، عاش في العراق، وهو من كبار شيوخ المعتزلة (انظر: سير أعلام النبلاء ٢٥٧/٨، الأعلام للزركلي ٣٢٣/٣، لسان الميزان ٤٢٧/٣).

(٥) تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك ١٧/١ - نجم الدين الطرسوسي، والجامع لأحكام القرآن - للقرطبي ٢٤٦/١.

الإنكار على الحكام والسلاطين والأمراء بسب بعض تصرفاتهم المخالفة للشرع، فلم يسقط حق الولاية عنهم، وإنما أثبتها لهم مالم يخرجوا عن الدين بإعلان الكفر، فجعل تولية الحاكم من وجوب الأعيان، وإقامة الولايات من أفضل الطاعات، مراعاة لثوابت شرعية، وحفظًا للمصالح الدينية، وإقامة للعدل ومنعًا من الظلم والجور.

المطلب الثاني
تقديم الأصلح للإمامة

وضع الإمام العز بن عبدالسلام قاعدة عظيمة في فقه تولية الأصلح وتقديمه للإمامة العظمى، رعاية للأمانة وتحقيقًا لمصلحة الأمة وتقديمًا لأئمة العدل، ورفعًا للنزاع والفرقة.

وقرر أنه "إذا شغر الزمان عن من له الولاية العظمى، وحضر اثنان يصلحان للولاية، لم يجز الجمع بينهما، لما يؤدي إليه من الفساد باختلاف الآراء.... فإن كانا متساويين من كل وجه تخيرنا بينهما، ويحتمل أن يقرع بينهما دفعًا لتأذي من يؤخر منهما، وإن كان أحدهما أصلح تعينت ولاية الأصلح؛ لما قدمنا من تقديم أصلح المصالح فأصلحها، وأفضلها فأفضلها"[(١)].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما: أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية[(٢)].

بل إضافة لما سبق يرى الإمام العز تقديم الأقل فسوقا[(٣)] للولاية عند

(١) قواعد الأحكام ١/٧٤.
(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٥٤.
(٣) الفسق لغة: مصدر فسق بمعنى الخروج عن الطاعة، (انظر لسان العرب ١٠/٣٠٨، القاموس المحيط ١/١١٨٥). =

تعذر العدالة فيقول: "إذا تعذرت العدالة في الولاية العامة والخاصة بحيث لا يوجد عدل، ولينا أقلهم فسوقا"(١).

ويقول أيضا: "الحكام إذا تفاوتوا في الفسوق قدمنا أقلهم فسوقًا، لأنا لو قدمنا غيره لفات من المصالح مالنا عنه مندوحة، ولا يجوز تفويت مصالح الإسلام إلا عند تعذر القيام بها، ولو لم يُجوّز هذا وأمثاله لضاعت أموال الأيتام كلها، وأموال المصالح بأسرها.(٢) وقد قال الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦]".

ويرى أن الإمام الذي يقتل ويستبيح الدماء لا يقدم، لما للدماء من حرمة عظيمة عند الله، ومفسدة في الأرض، فقرر أنه "إذا تفاوتت رتب الفسوق في حق الأئمة قدمنا أقلهم فسوقًا، مثل إن كان فسق أحد الأئمة بقتل النفوس وفسق الآخر بانتهاك حرمة الإبضاع، وفسق الآخر بالتضرع للأموال، قدمنا المتضرع للأموال على المتضرع للدماء، وكذلك يترتب التقديم على الكبير من الذنوب والأكبر والصغير منها والأصغر على اختلاف رتبها"(٣).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: أنه يجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل(٤). والبحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الولايات(٥).

وأخلص مما سبق إلى أن الإمام العز بن عبد السلام يرى تولية الأصلح وتقديمه للإمامة العظمى، رعاية للأمانة وتحقيقًا لمصلحة الأمة، ويوجب الموازنة في المصالح والمفاسد عند تولية الإمامة العظمى، وذلك بسبب غلبة

= وشرعا: هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب كبيرة من الكبائر، أو الإصرار على صغيرة (تاج العروس ٣٠٢/٢٦)

(١) قواعد الأحكام ٨٥/١.
(٢) قواعد الأحكام ٨٦/١.
(٣) قواعد الأحكام ٨٧/١.
(٤) السياسة الشرعية لابن تيمية /٧.
(٥) المرجع السابق/٨.

الفسوق على الولاة، فجعل تولية أقلهم فسوقًا لتحقيق مصلحة عامة أولى من ترك الأمة بلا سلطان.

كما نلاحظ أيضًا أن الإمام العز لم يخالف جمهور الفقهاء في عدم صحة عقد الإمامة لفاسق ابتداءً، لأن الإمام إذا كان فاقدًا للعدالة في نفسه، فلن يقيم العدالة والحق في غيره.

وجمهور العلماء يرون وجوب العدالة في الإمام وأن يكون مراعيًا للدين قائمًا بأوامر الله متجنبًا لنواهيه، لأن من أعظم المصالح المراد تحقيقها بالولاية والإمامة إقامة الدين بين الناس بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ورد المظالم وردع الظالم[(١)].

وأما إذا طرأ عليه الفسق فقد ذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وابن تيمية إلى أنه لا يجوز الخروج عليه ولا خلعه، وأنه لا ينعزل بالفسق والظلم، لما يترتب على عزله من إراقة للدماء واضطراب للأمور ومفاسد أكثر من المصالح[(٢)].

فَكُلُّ مَنْ ثَبَتَتْ إمَامَتُهُ، وَجَبَتْ طَاعَتُهُ، وَحَرُمَ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ وَقِتَالُهُ؛ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء:٥٩].

وروى عبادة بن الصامت قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في المنشط والمكره، وأن لا نُنازعَ الأمر أهله»[(٣)].

وثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية»[(٤)].

(١) الأحكام السلطانية لأبي يعلى /٣٥٢، الأحكام السلطانية، للماوردي /٦، فتح الباري ٨/١٣، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٢٧١/١، شرح النووي ٢٢٩/١٢.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين ٢٦١/٤، حاشية الدسوقي ٢٩٩/٤، مغني المحتاج ٣٩٩/٥، شرح النووي ٤٣٢/١٣، إتحاف السادة المتقين ٢٣٣/٢، المغني ٥٢٣/٨، كشاف القناع ١٩٥/٦ مجموع الفتاوى ٤٤٤/٤.

(٣) رواه البخاري في صحيحه ٧٧/٩، باب كيف يبايع الإمام الناس.

(٤) رواه مسلم في صحيحه ١٤٧٦/٣، باب الأمر بلزوم الجماعة.

وذهب ابن حزم وبعض الحنفية والشافعي في القديم من المذهب والقرطبي ورواية مرجوحة عند أحمد(١) إلى جواز الخروج على أئمة الجور والظلم والفسوق لأنهم ليسوا من أهل العدل والإحسان الذين أمر النبي ﷺ بعدم منازعتهم بقوله: «ألا ننازع الأمر أهله»(٢).

واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة:١٢٤].

ويمكن مناقشة القائلين بجواز الخروج، بأن الآية التي استدلوا بها فيها نهي عن تولية الظالم ابتداء لا على الخروج عليه بعد توليته.

وأما الحديث فلا يأمر بالخروج على أئمة الجور، وهو حديث عام، وأما أحاديث النهي عن الخروج على الإمام فهي خاصة، ويقدم الخاص على العام.

والراجح في المسألة والذي أميل إليه هو عدم جواز الخروج على أئمة الجور والفسق ما لم يكن كفرًا بواحًا، فالصبر على الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، لأنه قد تنشأ فتنة عن خلعه هي أعظم من فسقه، ولما ذكر القائلون بعدم جواز الخروج على الإمام من أدلة لها من القوة والوجاهة والمصلحة ما يستدعي القول بها والعمل عليها.

المطلب الثالث
حكم اشتراط العدالة لتولية الحاكم

العدالة مبدأ إسلامي عظيم، يحمي من الظلم والجور، ويحقق التوازن الاجتماعي بإقامة الحق والعدل، ويساوي بين الأفراد في الحقوق والواجبات.

(١) أنظر: الملل والنحل ١٧١/٤ أحكام القرآن ٨٧/١، أسنى المطالب، التمهيد ٢٧٨/٢٣، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ١٠٩/٢، الأحكام السلطانية، للماوردي /١٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٤٧/٩باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورًا تنكرونها» حديث رقم ٧٠٥٦، و أخرجه مسلم في صحيحه١٤٧٠/٣ (باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية) حديث رقم ١٧٠٩.

والعدل مصدر عدل، وعادلت بين الشيئين إذا سويت بينهما، وهو ضد الجور(١).

وقد وضح الإمام العز مراده في العدالة المشروطة في القضاة والخلفاء والولاة، بأنها حفظ المروءة، والانكفاف عن الكبائر، وعن الإصرار على الصغائر، إذ لو شرطت الزيادة على ذلك لفاتت المصالح المتعلقة بالقضاة والخلفاء وغيرهما من الولاة(٢).

وما إرسال الرسل وإنزال الكتب إلا ليقوم الناس بالقسط في حقوق الخالق وحقوق المخلوقين، وكذلك ما مدارات الولايات كلها إلا تحقيق العدل(٣).

ولهذا فالعدل قوام الدنيا والدين، به قامت السماوات والأرض، ولا تصلح الدنيا والآخرة إلا به، ومن الطبيعي أن تكون الشريعة الإسلامية قائمة على العدل والإنصاف، ولا تحول عنه قيد أنملة، وهو الغاية القصوى من التشريع كله(٤).

وهذا المبدأ العظيم قرره الإمام العز بن عبدالسلام حين قال: "ووجوب اشتراط العدالة في الولاة لتحملهم عدالتهم على إقامة مصالح الولايات"(٥).

وأضاف توضيحا لذلك فقال: إن العدل وسيلة للإحسان العام(٦).

وقرر أن "الإمام العادل ولايته قائمة في كل ما هو مفوض إلى الأئمة"(٧).

(١) لسان العرب ١١/٤٣٠.
(٢) قواعد الأحكام ٢/٦٨.
(٣) الطرق الحكمية/٢٣٨.
(٤) انظر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبدالسلام: عمر بن صالح بن عمر/ ٤٢١.
(٥) قواعد الأحكام ٢/٨٩.
(٦) شجرة المعارف/١٧٥.
(٧) قواعد الأحكام ١/١٠٧.

وأكد أن العدالة شرط في كل ولاية لتكون العدالة وازعة عن التقصير في جلب المصالح ودرء المفاسد[١].

وجعل العادل من الأئمة والولاة والحكام أعظم أجرًا من جميع الأنام بإجماع أهل الإسلام، لأنهم يقومون بجلب كل صالح كامل، ودرء كل فاسد شامل[٢]. واستدل على ذلك بقوله ﷺ: «المقسطون على منابر من نور على يمين الرحمن وكلتا يدي ربي يمين»[٣].

ذلك أن جماع السياسة العادلة والولايات الصالحة أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل[٤].

وأوضح الإمام العز أن تصرفات الحاكم منوطة بالعدل، فقال: "الملك تصرف عام مقيد بالعدل والإحسان في كل عطاء وحرمان.... والتقيد باتباع الحق في موارده ومصادره بمنع من يستحق المنع، ورفع من يستحق الرفع، وقهر من يستحق القهر... وإغاثة اللهفان، وقمع أهل الظلم والعدوان، وأخذ المال بحقها وصرفها إلى مستحقها، فمن فعل ذلك أظله الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله"[٥].

وأشار الإمام العز بوضوح إلى وجوب التسوية بين جميع الناس وتقديم أشدهم حاجة، وعد ذلك من صور العدل، فقال: «وأما الإمام فيلزمه مثل ما لزم الحاكم من ذلك، ويلزمه أن يقدم الضرورات على الحاجات في حق جميع الناس، وأن يسوي بينهم في تقديم أضرهم فأضرهم وأمسهم حاجة فأمسهم»[٦].

---

(١) قواعد الأحكام ٩٩/٢.
(٢) قواعد الأحكام ١٤٣/١.
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه١٤٥٨/٣ (كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل) حديث رقم ١٨٢٧، وأخرجه البزاز في مسنده٣٣٣/٦، حديث رقم ٢٣٤٠.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٤/٢٨.
(٥) شجرة المعارف/ ٣٠
(٦) قواعد الأحكام ٣٤/٢

وعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة، وكذلك المصالح كلها، مستدلًا بقول شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود:٨٨]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦].

ولكي تتحقق العدالة الشاملة، فتكون حقًا للجميع، جعل الإمام العز التسوية بين الناس في نصب القضاة والولاة ودفع المضرات، وأن لا يخلو قطر من الولاة والحكام، ولا تخلو الثغور من كفايتها من الكراع [(١)] والسلاح والأجناد الذين يرجى من مثلهم كف الفساد ودرء الكفار وعرامة الفجار[(٢)]، إلى غير ذلك مما يتصرف به الأئمة[(٣)].

وقرر الإمام العز قاعدة عظيمة في تعذر العدالة في الولاية العامة والخاصة، بحيث لا يوجد عدل، ولينا أقلهم فسوقًا، وعلل ذلك من باب دفع أشد المفسدتين بأخفهما[(٤)].

وكان للإمام العز موقف من ولاة السوء أهل الجور، فلم يداهن في بيان حكمهم الشرعي، وما يترتب على ولايتهم من جلب للمفاسد ودرء للمصالح، وأنهم أعظم الناس وزرًا وأحطهم درجة عند الله لعموم ما يجري على أيديهم من جلب المفاسد العظام ودرء المصالح الجسام[(٥)].

والخلاصة مما سبق: أن الإمام العز بن عبدالسلام أكد أن العدالة شرط في كل ولاية لتمنع صاحبها عن التقصير في جلب المصالح ودرء المفاسد، والعادل من الأئمة والولاة والحكام أعظم أجرًا من جميع الأنام، لأنهم يقومون بجلب كل صالح، ودرء كل فاسد، فمن فعل ذلك أظله الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله.

(١) اسم يجمع الخيل والسلاح (العين ١/٢٠٠، تاج العروس ١٠/٥٥٨)
(٢) قوّة، شجاعة، جرأة، شراسة (تكملة المعاجم العربية ٧/١٩٥، المعجم الوسيط ٢/٥٩٧)
(٣) قواعد الأحكام ٢/٣٤
(٤) انظر قواعد الأحكام ١/٨٦
(٥) انظر: قواعد الأحكام ١/١٤٢

ولكي تتحقق العدالة الشاملة من الحاكم، فتكون حقًا للجميع، جعل الإمام العز وجوب التسوية بين الناس في المناصب بحسب الكفاءة، والعدالة في توزيع الموارد على البلدان والولايات.

وقرر جواز تولية الأقل فسوقًا عند تعذر العدالة في الولاية العامة والخاصة، بحيث لا يوجد عدل، وعلل ذلك من باب دفع أشد المفسدتين بأخفهما، مبينًا أنهم في حال الجور، أعظم الناس وزرًا وأحطهم درجة عند الله لعموم ما يجري على أيديهم من جلب المفاسد العظام ودرء المصالح الجسام.

المطلب الرابع
حكم طاعة الحاكم في غير معصية الله

طاعة ولي الأمر في غير معصية الله واجبة كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية وقواعدها الكلية ومبادئها العامة، وذلك لعموم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، إذ لا تتحقق مصلحة دينية ولا دنيوية إلا بطاعتهم.

فطاعة الخليفة أو الحاكم، حكم شرعي يجب فهمه في إطاره الشرعي، وهي استحقاق شرعي اكتسبها الحاكم برضى الأمة، لينوب عن الأمة في سياسة الدنيا وحراسة الدين.

وهذه الطاعة التي أمر الإسلام بها هي التي تحكمها الضوابط الشرعية، بعدم خروج الحاكم على شرع الله، وهي مقيدة بطاعة الله ورسوله، وليست مطلقة تحكمها الأهواء.

والإمام العز بن عبد السلام أكد وجوب طاعة الحاكم فيما أذن به الشرع، فقال: "بوجوب الطاعة عند أمر الإمام أو الحاكم أو السيد أو الوالد، وأنه

لا طاعة لأحد المخلوقين إلا لمن أذن الله في طاعته كالرسل والعلماء والأئمة والقضاة والولاة... ولا طاعة لأحد في معصية الله عز وجل؛ لما في المفسدة الموبقة في الدارين أو في أحدهما، فمن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة له، إلا أن يكره إنسانًا على أمر يبيحه الإكراه فلا إثم على مطيعه، وقد تجب طاعته لا لكونه أمرًا، بل لدفع مفسدة ما يهدده من قتل أو قطع أو جناية على بضع[(١)]،... فلا طاعة لجهلة الملوك والأمراء إلا فيما يعلم المأمور أنه مأذون في الشرع"[(٢)].

وقال: "إذا أمرك الإمام الجائر بأمر مما تجب الطاعة فيه فأجبه... فإن دعاك إلى مخالفة مولاك، فإن لم يكرهك على ذلك فلا سمع ولا طاعة. وإن أكرهك على ذلك: فإن كان مما لا يباح بالإكراه كالزنا والقتل واللواط فلا سمع ولا طاعة، وإن كان مما يباح بالإكراه، فلا بأس بإجابته إلى ما دعاك إليه"[(٣)].

فالطاعة المطلقة إنما تكون لله ورسوله فقط، كما قال الإمام العز بن عبدالسلام، موضحًا سبب تفرد الله تعالى بالطاعة المطلقة: "وتفرد الإله بالطاعة لاختصاصه بنعم الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي، فما من خير إلا جالبه، وما من خير إلا هو سالبه... وكذلك لا حكم إلا له"[(٤)].

وبين الإمام العز في فتاواه عدم جواز طاعة الحاكم في ترك فرض من فروض الإسلام، وقرر أنه لا يجوز للسلطان أن ينهى عن إخراج زكاة الإيتام ولا يجوز طاعته، إلا أن يخشى سطوته[(٥)].

(١) البضع: الفرج (جمعه) بضوع وأبضاع (المعجم الوسيط ١/٦٠).
(٢) قواعد الأحكام ٢/١٥٧.
(٣) قواعد الأحكام ١/٧٠.
(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/١٥٨.
(٥) كتاب الفتاوى للإمام العز، دار المعرفة – بيروت /٥٩.

ولم يقف الأمر عند الأمر بطاعة الحاكم في غير معصية، بل أوجب حمايتهم والدفاع عنهم، وجعل إنقاذ ولاة العدل والإقساط والإنصاف من المهالك، جعل أجره كأجر منقذ الناس من أسباب الهلاك جميعًا لعموم ما سعى فيه من المصالح [(١)]. مستدلًا بقوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:٣٢].

ولكنه بالرغم مما سبق بيانه من وجوب طاعة الحاكم الفاسق في غير معصية الله، إلا أنه صحح ولاية الفاسق، وعلل ذلك بأن إبطال ولايته فيها تفويت للمصالح العامة، ولا ينفذ من تصرفات الإمام الفاسق إلا ما ينفذ من تصرف الأئمة المقسطين والحكام العادلين، فلا يبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفاسد[(٢)].

وكان الإمام العز ينصح للحكام ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويأمر بطاعتهم في غير معصية، ولم يعلن خروجًا أو ثورة ضدهم، ما داموا مسلمين ويقيمون الصلاة ويطبقون الإسلام مع الخطأ أو الانحراف[(٣)].

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن طاعة الحاكم المسلم في غير معصية طاعة لله، وهي فريضة في المعروف، واجبة على عامة المسلمين، لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان طاعة وللمسلمين مصلحة، فإنه لا يستقيم للناس أمر دينهم ودنياهم إلا بطاعتهم والانقياد لهم، طاعة لله ورغبة فيما عنده[(٤)].

ودليلهم من الكتاب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء:٥٩].

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/ ١٣٠.
(٢) قواعد الأحكام ١/ ١٠٧.
(٣) انظر: العز بن عبدالسلام -الزحيلي / ١٢٣.
(٤) الدر المختار ٥/ ٣٣٠، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ٢/ ١١٢، الحاوي الكبير ١٢/ ٧٢، مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٥، إعلام الموقعين ٣/ ٥٤١، فتح القدير ١/ ٦١٨، تفسير الطبري ٥/ ١٥٠، تفسير السعدي ١/ ٣٦٢.

وفي الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني»[1].

والذي عليه الأكثر من العلماء أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء، وانطلاق أيدي السفهاء، وشن الغارات على المسلمين، والفساد في الأرض[2].

وأخلص مما سبق إلى أن رأي الإمام العز في وجوب طاعة ولاة الأمر في غير معصية، بل ذهب إلى وجوب حمايتهم والدفاع عنهم، وجعل إنقاذ ولاة العدل والإقساط والإنصاف منهم من المهالك، أجره كأجر منقذ الناس جميعًا، وأما الطاعة المطلقة إنما تكون لله ورسوله فقط -وهو بذلك لا يخالف رأي جمهور علماء المسلمين- وجعل طاعة من أمر منهم بمعصية بالإكراه واجبة، إن كان مما يباح بالإكراه، لدفع مفسدة القتل، وهو مما أذن به الشرع، فإن لم يكره على ذلك فلا سمع ولا طاعة.

المطلب الخامس
عزل الحاكم الفاسد

للإمام الحق في الإشراف على الحاكم والقضاة في مختلف الولايات وتوجيههم ومتابعتهم، وله الحق في عزل من يخالف تنفيذ شرع الله وإقامة أحكامه بين الناس.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه - باب قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول، (حديث رقم ٧١٣٧)-٩/٦١، وأخرجه مسلم في الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، (حديث رقم ١٨٣٥)-٣/١٤٦٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ١٠٩.

ولهذا فقد قرر الإمام العز بن عبدالسلام «أن للإمام عزل الحاكم إن أرابه منه شيء، إذ لا يصلح تقرير المريب على ولاية عامة ولا خاصة، لما يخشى من خيانته فيها، ولما يترتب على بقاء المريب من مفسدة، وتضيع مصلحة على المسلمين»(١).

ووضح الإمام العز أحوال العزل إن لم تكن من ريبة، وبين رأيه فيها، فقال:

الحالة الأولى: أن يعزله بمن هو دونه، ولا يجوز عزله لما فيه من تفويت المسلمين المصلحة الحاصلة من جهة فضله على غيره.

الحالة الثانية: أن يعزله بمن هو أفضل منه فينفذ عزله تقديمًا للأصلح على الصالح.

الحالة الثالثة: أن يعزله بمن يساويه؛ فقد أجاز بعضهم ذلك لما ذكرنا من التخير عند تساوي المصالح، وكما يتخير بينهما في ابتداء الولاية، وقال آخرون لا يجوز لما فيه من كسر العزل وعاره بخلاف ابتداء الولاية.

ويرجح الإمام العز عدم الجواز، معللا ذلك بأن حفظ الموجود أولى من تحصيل المفقود، ودفع الضرر أولى من جلب النفع، وهذا معروف بالعادة(٢).

وبين الإمام العز صفات الحكام وولاة السوء وقضاة الجور الذين يجب عزلهم والأخذ على أيديهم، وهم الذين يجري على أيديهم جلب المفاسد العظام ودرء المصالح الجسام، وإن أحدهم ليقول الكلمة الواحدة فيأثم بها ألف إثم وأكثر على حسب عموم مفسدة تلك الكلمة، وعلى حسب ما يدفعه بتلك الكلمة من مصالح المسلمين، فيا لها من صفقة خاسرة وتجارة بائرة(٣).

(١) قواعد الأحكام ١/٨١.
(٢) قواعد الأحكام ١/٨١.
(٣) قواعد الأحكام ١/١٤٢.

وقد ترجم الإمام العز نظرياته وأقواله إلى أفعال، فلما أذن الصالح إسماعيل للصليبيين بدخول دمشق لشراء السلاح لقتال المسلمين في مصر، رأى الإمام العز أن هذه خيانة عظمى، واستسلام ذليل، وخروج عن الدين والشرع، ولما استفتي الشيخ العز في حكم مبايعة الفرنج للسلاح، قال: يحرم عليكم بيعهم، لأنكم تتحققون أنهم يشترونه، ليقاتلوا به إخوانكم المسلمين، ثم صعد الشيخ العز منبر المسجد الأموي الكبير، وذم موالاة الأعداء، وقبح الخيانة وذم الأعمال المشينة التي حصلت، وشنع على السلطان، وقطع الدعاء له بالخطبة وصار يدعو أمام الجماهير بما يوحي بخلعه واستبداله، ويقول: اللهم أبرم لهذه الأمة أمرًا رشدًا، تعز فيه وليك وتذل فيه عدوك ويعمل فيه بطاعتك وينهى فيه عن معصيتك[(١)].

وعارض الإمام العز تولي شجرة الدر السلطنة على مصر، فقال: «لما تولت شجرة الدر على الديار المصرية، عملت في ذلك مقامه، وذكرت فيها بماذا ابتلى الله به المسلمين بولاية أمرأة عليهم»[(٢)].

ولما وصل إلى علم العز بن عبدالسلام ما فعله أستاذ الدار عند السلطان، معين الدين - والذي كان يجمع إلى منصبه اختصاصات الوزير وقائد الجيش، لكنه يوصف بأنه، كان متحللًا وعابثًا ومعتدًا بقوته ومنصبه، ولذلك تجرأ - على منكر كبير، يخالف أحكام الدين ويسخر بالشرع، ويسيء إلى مشاعر المسلمين، فبنى فوق أحد مسجد القاهرة (طبلخانة) أي قاعة لسماع الغناء والموسيقى، وكان العز يتولى منصب قاضي القضاة فغضب، وأصدر أمره بهدم البناء، وقام بإزالة المنكر وهدم البناء المستحدث فوق المسجد. ولم يكتف العز بهذا التحدي للوزير والسلطان معًا، بل أسقط عدالة الوزير بما يعني عدم قبول روايته وشهادته[(٣)].

(١) طبقات الشافعية ٨/٢٤٣، وانظر: العز بن عبد السلام للزحيلي ص ١٧٦.
(٢) بدائع الزهور في وقائع الدهور ١ / ٢٨٦.
(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٨ /٢١١، وانظر: العز بن عبدالسلام، محمد الزحيلي، ص١٨٢.

وجعل الإمام العز في الباب السابع عشر، من كتابه المميز (شجرة المعارف) عنوانا في تقصير الولاة؛ بيَن فيه أن أنه لما كان تقصير الولاة عاما لرعاياهم، كان أثمهم على قدر تقصيرهم العام، ومن غش رعيته كان عليه إثم كل واحد ممن غشه... وويل لمن حكمه الله في بلاده، فأفسد في الأرض بعد إصلاحها، وويل لمن طغى في البلاد فأكثر فيها الفساد، وويل لمن حكمه الله في عباده بحكم فغير حكمه[(١)].

وخلاصة القول في وجوب عزل الإمام للحاكم عند فساده، ما قرره الإمام العز بن عبدالسلام أن للإمام عزل الحاكم إن أرابه منه شيء، وإذا ظهر منه ما يعد فسقًا أو جورًا أو مخالفة لكتاب الله وسنة الرسول ﷺ، وذلك لما يترتب على بقاء المريب من مفسدة، وتضيع مصلحة على المسلمين، وكذلك ولاة السوء وقضاة الجور يجب عزلهم والأخذ على أيديهم، لما يجري على أيديهم من جلب المفاسد العظام ودرء المصالح الجسام.

(١) شجرة المعارف/ ٢٣٠

الخاتمة

في ختام هذا البحث أتوجه بالحمد الخالص للذي بنعمته تتم الصالحات، على ما أمدني به من عون لإتمام هذا البحث المتواضع، وأنتهي بذكر أهم النتائج التي توصلت إليها- سائلا المولى عز وجل أن ينفعني به ومن يقرأه من المسلمين- وهي كما يلي:

١. نظرية الحكم عند الامام العز بن عبدالسلام باعتباره علمًا بارزًا من علماء الأمة، تعتبر من النظريات الهامة القادرة على علاج مشكلات الحياة السياسية، لأنها ترسم معالم لكيفية التعامل مع النظام الحاكم في الإسلام.

٢. للعلماء العاملين دور هام في بناء نظام حكم إسلامي، قائم على الالتزام بالكتاب والسنة، ووضع تصورات ونظريات تقوم أي انحراف بالسلطة عن المنهج الصحيح، وتصحيح للمفاهيم الخاطئة في تعامل العلماء مع نظام الحكم.

٣. ذهب الإمام العز بن عبدالسلام إلى وجوب تولية الإمام، وبالرغم مما عرف عنه من مواقف في الإنكار على الحكام والسلاطين والأمراء بسب بعض تصرفاتهم المخالفة للشرع، فلم يسقط حق الولاية عنهم، وإنما أثبتها لهم مالم يخرجوا عن الدين بإعلان الكفر، فجعل تولية الحاكم من وجوب الأعيان، وإقامة الولايات من أفضل الطاعات،

مراعاة لثوابت شرعية، وحفظًا لمصالح دينية، وإقامة للعدل ومنعًا من الظلم والجور.

٤. بين الإمام العز أن العادل من الأئمة والولاة والحكام أعظم أجرًا من جميع الأنام بإجماع أهل الإسلام، لأنهم يقومون بجلب كل صالح كامل، ودرء كل فاسد شامل، ويرى في صلاح الحاكم صلاح للمسلمين.

٥. يرى الإمام العز بن عبدالسلام الموازنة في المصالح والمفاسد عند تولية الإمامة العظمى، وذلك بسبب غلبة الفسوق على الولاة، فجعل تولية أقلهم فسوقًا لتحقيق مصلحة عامة أولى من ترك الأمة بلا سلطان، فإذا تعذرت العدالة في الولاية العامة والخاصة بحيث لا يوجد عدل، ولينا أقلهم فسوقا.

٦. قرر الإمام العز بن عبدالسلام وجوب اشتراط العدالة في الولاة لتحملهم عدالتهم على إقامة مصالح الولايات، وفي حال تعذر العدالة في الولاية العامة والخاصة، بحيث لا يوجد عدل، ولينا أقلهم فسوقًا، وعلل ذلك من باب دفع أشد المفسدتين بأخفهما.

٧. أوجب الإمام العز بن عبدالسلام طاعة ولاة الأمر في غير معصية، وذهب إلى وجوب حمايتهم والدفاع عنهم، وجعل إنقاذ ولاة العدل والإقساط والإنصاف منهم من المهالك، أجره كأجر منقذ الناس جميعًا، وطاعة من أمر منهم بمعصية بالإكراه واجبة، إن كان مما يباح بالإكراه، لدفع مفسدة القتل، وهو مما أذن به الشرع، فإن لم يكره على ذلك فلا سمع ولا طاعة.

٨. للإمام العز موقف من ولاة السوء، فلم يداهن في بيان حكمهم الشرعي، وما يترتب على ولايتهم من جلب للمفاسد ودرء للمصالح،

وأنهم أعظم الناس وزرًا وأحطهم درجة عند الله، لعموم ما يجري على أيديهم من جلب المفاسد العظام ودرء المصالح الجسام، ولكن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه.

٩. قرر الإمام العز بن عبدالسلام أن للإمام عزل الحاكم إن أرابه منه شيء، إذ لا يصلح تقرير المريب على ولاية عامة ولا خاصة، لما يخشى من خيانته فيها، ولما يترتب على بقاء المريب من مفسدة، وتضيع مصلحة على المسلمين.

١٠.بين الإمام العز بن عبدالسلام صفات الحكام وولاة السوء وقضاة الجور الذين يجب عزلهم والأخذ على أيديهم، وهم الذين يجري على أيديهم جلب المفاسد العظام ودرء المصالح الجسام.

هذه أهم النتائج التي توصلت إليها سائلا الله عز وجل أن لا يحرمنا بفضله خير ما عنده بشر ما عندنا.

والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: تصنيف العلامة السيد محمد الحسيني الشهير بمرتضى دار الفكر، بدون «ت».

٣. الأحكام السلطانية -المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي -الناشر: دار الحديث - القاهرة.

٤. الأحكام السلطانية للفراء- المؤلف: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان - الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

٥. أحكام القرآن: للإمام أبي بكر أحمد الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧هـ -دار الفكر، بدون ت.

٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين- محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي - دار الجيل، بيروت، طبعة سنة ١٩٧٣م.

٧. الأعلام خير الدين الزركلي- دار العلم للملايين- (الطبعة الخامسة عشر - ٢٠٠٢ م).

٨. الإمام العزيز بن عبدالسلام، د.علي الفقير- دار أنس بن مالك- عمان- الأردن.

٩. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء- قاسم بن عبدالله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي - دار الكتب العلمية - الطبعة: ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ.

١٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق - زين الدين بن إبراهيم (المعروف بابن نجيم)، دار الكتاب الإسلامي.

١١. البداية والنهاية أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري- دار الفكر - عام ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦م.
١٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي - الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٣. بدائع الزهور فى وقائع الدهور - محمد بن أحمد بن إياس الحنفي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م.
١٤. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المكتبة العلمية، لبنان، بيروت - تحقيق محمد النجار.
١٥. تاج العروس من جواهر القاموس- محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني - دار الهداية
١٦. تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام- شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز - دار الغرب الإسلامي- الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م
١٧. تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك - إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبدالواحد ابن عبدالمنعم الطرسوسي، نجم الدين الحنفي - الطبعة الثانية.
١٨. تذكرة الحفاظ - شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد الذهبي دار الكتب العلمية بيروت - لبنان - الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م
١٩. تكملة المعاجم العربية - رينهارت بيتر آن دُوزِي - وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية - الطبعة الأولى، من ١٩٧٩ - ٢٠٠٠م.
٢٠. التمهيد لابن عبدالبر، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري - وزارة الأوقاف، المغرب، طبعة ١٣٨٧هـ.

٢١. التنظير الفقهي: جمال العطية –مكتبة الإسكندرية – مصر – الطبعة الأولى.

٢٢. تهذيب اللغة – محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور – دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٣. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله السعدي – مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ –٢٠٠٠م.

٢٤. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة.

٢٥. الجامع المسند الصحيح – (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار طوق النجاة – الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٢٦. جامع بيان العلم وفضله – أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي– دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٢٧. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي – دار الكتب المصرية – القاهرة.

٢٨. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي – دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان – الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ.

٢٩. الحسبة في الإسلام: تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية مؤسسة مكة للطباعة والإعلام الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، بدون «ت».

٣٠. الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين أحمد بن علي المعروف بالمقريزي، مطبعة النيل، مصر، ١٣٢٥هـ - دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
٣١. رد المحتار على الدر المختار - ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي دار الفكر-بيروت -الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
٣٢. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية- أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية- ط. الأوقاف السعودية- ١٤١٩ - ١٩٩٨.
٣٣. السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية عبدالوهاب خلاف دار القلم الكويت ١٩٨٨م.
٣٤. سير أعلام النبلاء - الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ١٣٧٤هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨٥م.
٣٥. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار - محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم- ط١.
٣٦. شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال - تأليف سلطان العلماء عزالدين بن عبدالسلام - دار الكتب العلمية-بيروت لبنان -الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.
٣٧. شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي - دار إحياء التراث العربي- الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ.
٣٨. طبقات الشافعية الكبرى- تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي- هجر للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
٣٩. طبقات الشافعية- تقي الدين ابن قاضي شهبة - عالم الكتب - بيروت
٤٠. طبقات الشافعيين ابو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي

البصري ثم الدمشقي- مكتبة الثقافة الدينية- ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤١. الطرق الحكمية ابن قيم الجوزية، المؤسسة العربية القاهرة ١٩٦١م.

٤٢. العز بن عبدالسلام سلطان العلماء وبائع الملوك- د.محمد الزحيلي -دار القلم، دمشق، ط١٩٩٢م.

٤٣. العين - أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي- دار ومكتبة الهلال.

٤٤. غياث الأمم في الثياب الظلم: لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني تحقيق ودراسة د. فؤاد عبدالمنعم ود. مصطفى حلمي الطبعة الأولى ١٩٧٩م دار الدعوة الإسكندرية وكذلك تحقيق د. عبدالعظيم الديب الطبعة الثانية ١٤٠١هـ دار الريان القاهرة.

٤٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري - أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ

٤٦. فتح القدير: محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٤ هـ.

٤٧. الفصل في الملل والأهواء والنحل: لأبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ود. عبدالرحمن أميرة دار الجيل بيروت لبنان طبعة ١٩٨٥م.

٤٨. القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان

٤٩. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.

٥٠. القواعد الفقهية -يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين-مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الأولى١٩٨٨م.

٥١. كتاب الفتاوى للإمام العز بن عبدالسلام، دار المعرفة- بيروت.
٥٢. كشاف اصطلاحات الفنون للعلامة محمد بن علي التهانوي، كلكته سنة ١٨٦٢هـ.
٥٣. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية - أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي - مؤسسة الرسالة - بيروت.
٥٤. لسان العرب محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور- دار صادر - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٤١٤هـ.
٥٥. لسان الميزان - أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان - الطبعة الثانية١٩٧١م.
٥٦. مجموع الفتاوى- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني- المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية-عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م .
٥٧. المجموع المذهب في قواعد المذهب- صلاح الدين خليل كيكلدي العلائي الشافعي - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت - ط ١٩٩٤م.
٥٨. مختار الصحاح زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي الرازي - المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا - الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
٥٩. المدخل الفقهي العام، الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء - الطبعة التاسعة، دمشق ١٩٦٨م.
٦٠. مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار - أبو بكر أحمد بن عمرو ابن عبدالخالق بن خلاد بن عبيدالله العتكي المعروف بالبزار - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة-الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٦١. المسند الصحيح - (صحيح مسلم): مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٦٢. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ـــدار الحديث، ط١، ٢٠٠٠م

٦٣. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود- المؤلف: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي - الناشر: المطبعة العلمية- حلب - الطبعة: الأولى ١٣٥١هـ.

٦٤. المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية القاهرة - مكتبة الشروق الدولية، ط٤- ٢٠٠٥م.

٦٥. معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين- دار الفكر- ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٦٦. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة - محمد بن أبي بكر ابن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية - دار الكتب العلمية - بيروت.

٦٧. المفردات في غريب القرآن- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى - دار القلم - الطبعة الأولى - ١٤١٢هـ.

٦٨. مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبدالسلام، عمر بن صالح بن عمر- الطبعة الأولى، الأردن، دارالنفائس،١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٦٩. المقدمة - للعلامة عبدالرحمن بن خلدون دار الشعب القاهرة -دار الجليل بيروت- بدون "ت".

٧٠. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل - شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي - دار الفكر-الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٧١. موسوعة الفقه الاسلامي والقضايا المعاصرة: تإليف الدكتور وهبة الزحيلي / دار الفكر -دمشق- الطبعة الثالثة ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
٧٢. منح الجليل شرح مختصر خليل - محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبدالله المالكي - دار الفكر - بيروت - الطبعة- ١٤٠٩هـ.
٧٣. نظام الحكم في الإسلام -منصور الرفاعي عبيد - دار النشر الإلكتروني.
٧٤. نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى سنة ١٢٥٥هـ).

فهرس المحتويات

الإذن دلالة
تأصيلاً وتطبيقاً

إعداد:
د. عبدالحميد عبدالله قائد القحوم
متعاون بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة طيبة

مستخلص البحث

يتضمن هذا البحث الإذن المجيز للتصرف بطريق الدلالة، المقابل للإذن صراحة، وقد انتظمت دراسة هذا البحث، بمقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

فالمقدمة، فيها أهمية الموضوع، وأهدافه، ومشكلاته، وحدود الدراسة فيه، ومنهجه، وخطته.

كما شمل المبحث الأول: الدراسة والتأصيل للإذن الشرعي بتعريف الإذن، وأهم الفروق اللغوية للإذن مع غيره، ثم أنواع الإذن، وشروطه، ثم بم يكون الإذن دلالة؟، وما هي وسائله؟، ومن هو الذي يحق له هذا الإذن؟، ومتى يرفع الإذن، ويبطل التصرف في المأذون؟، وحكمة التشريع من الإذن.

أما المبحث الثاني: فدراسة وتأصيل للدلالة بتعريف الدلالة، وأهم الفروق اللغوية للدلالة مع غيرها، ثم أقسام الدلالة وأنواعها، ثم أوجه الدلالة ومعانيها، ثم الدلالة غير اللفظية، ثم أحوالها مقابل التصريح.

أما المبحث الثالث: فدراسة وتأصيل للإذن دلالة، بتعريفه مركبًا من الإذن والدلالة، وأهم الفروق بين الإذن دلالة والإذن صراحة، ثم أقوال العلماء في الإذن دلالة، ثم أهم القواعد المتضمنة للإذن دلالة والمتضمنة لأحكامه.

أما المبحث الرابع: فتطبيقات يظهر فيها الإذن في التصرف بالفعل

دلالة، جمعت فيها ما يصل إلى خمسة عشر تطبيقًا مستقرأ من بطون كتب الفروع غايتها التوضيح، والتسهيل لمفهوم الإذن دلالة.

والحمدلله المنعم العلي الأعلى على فضله وكرمه، فله الحمد أولًا وأخيرًا.

مقدمة

الحمدُ لله الغني الحميد، المبدئ المعيد، ذي العرش المجيد، الفعال لما يريد، له الملك وهو على كل شيء شهيد، أحمده سبحانه على ما أولاه من الإنعام والإكرام والتسديد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له العزيز الحميد، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله أفضل من دعا إلى الإيمان والتوحيد.

أما بعد: فإن للفقه الإسلامي سمة الرقي والتميز، بثبات مبادئه، وعدم إهماله لجلّ فروعه، فأحكامه مبنية على النظر والاستدلال، معتمدة على الأصول المحكمة، والقواعد المتقنة، لذا كان التشييد لأصول المسائل وأحكامها أمرًا ظاهرًا في الشريعة.

ومما شدد عليه التشريع الإسلامي في أحكامه، احترام حق الملكية الشخصية، وجعل لها ضوابط لا يحل تجاوزها إلا برضًا ورغبة من صاحبها، وهو ما يعبر عنه بالإذن للغير بالتصرف في الحق الشخصي، وهذا الإذن إما أن يكون بلغة صريحة لا تحتمل غيره كاللفظ المعبر عنه، أو دلالة تظهر منه الرغبة والرضا بالفعل كالإشارة المفهمة وغيرها، لذا حاولت جمع ما يتعلق بالإذن في التصرف عن طريق الدلالة في هذا البحث المسمى الإذن دلالة تأصيلًا وتطبيقًا.

أهمية البحث:

١. تبرز أهمية الموضوع من أهمية الاعتبار للحق الشخصي والاحترام للملكية الفردية، وأن التصرف لا يكون إلا بإذن من صاحبهما.

٢. ترسم هذه الدراسة المنهج السليم في فقه التعامل مع حق الغير، من خلال معرفة طرق التعبير عن الإذن بالتصرف، وشروطه، وموانعه، وحدوده، وهذا أمر يبعد عن الزلل أو الوقوع في الخطأ عند دراسة أصولها وضوابطها، وهذا ما نسعى إليه إضافة إلى توثيقها بتطبيقات تبين المراد والمعنى من الدراسة.

٣. أن الدلالة على الرضا ينبني عليها عدد من الأحكام، حتى أصبحت مما تعم به البلوى، لذا كان لابد من تخصيص هذا الموضوع بالبحث والدراسة، لتنظيم وضبط أمر الرغبة والرضا لفعل الغير أو إجازته حال فعله مسبقًا.

٤. الحاجة لمعرفة معاني الموضوع، ليسهل بيان مسائلها، إذ إنها من المسائل التي تلامس ضرورةً حاجة كل فرد، لأنها مرتبطة بواقع الناس، ومعاملاتهم في جل تصرفاتهم.

مشكلة البحث:

إن الدلالة المعبرة على الرضا تحتاج إلى بيان لمرادها، وضوابطها، وتطبيقاتها، لذا فإن البحث يجيب على الآتي:

١. ما مقدار أهمية دلالة الرضا بالفعل وإجازته؟

٢. ما الفرق بين الصراحة في الرضا والدلالة فيه باعتبارهما قسمين للإذن؟.

٣. بم يكون الإذن في الفعل؟

٤. ممن يكون الإذن في الفعل؟

٥. ما المراد بعبارة الدلالة باعتبارها لفظًا عامًّا له معانيه ومدلولاته؟

٦. هل تناول الفقهاء الموضوع بالإشارة لمسائله في بطون المؤلفات؟

أهداف البحث:

تهدف الدراسة إلى إبراز معنى الدلالة للرغبة في التصرف المعبرة عن الرضا، المقابلة للتصريح، بالتتبع والاستقراء، والجمع للموضوع، وإبراز ما تجود به كتب الفروع من مسائل وصور مخّرجة عليه، ملحقة بأصوله، سهلة في فهمها، قريبة في إدراكها، مع تنظيم لمنثورها وجمع لشتاتها.

حدود البحث:

تقتصر الدراسة على البيان والتأصيل لمعنى الإذن، ولمعنى الدلالة، ولهما معًا باعتباره مركبًا منهما، وعرض صور ومسائل وتطبيقات من بطون الكتب تظهر فيها معنى الإذن دلالة، بأي نوع من أنواع الدلالة المعبرة عن الرضا للقبول بالفعل من الغير ابتداءً، أو الإجازة له بعد الفعل استدامةً.

الدراسات السابقة:

لم أجد حسب ما اطلعت عليه من الكتب وكذلك ما بحثت فيه من البحوث أو الرسائل أو الشبكة العنكبوتية من دراسة لموضوع الإذن في التصرف للفعل عن طريق الدلالة أو الإذن دلالة، وما وجدت من مواضيع وأبحاث علمية ورسائل جامعية تناولت التصرف بشكل عام، وتناولت السكوت بشكل خاص، كانت كما يلي:

فالتي تناولت التصرف بشكل عام هي:

١. قواعد تصحيح التصرفات في الفقه الإسلامي، لكل من الباحثين:

١- محمد علي العمري، ٢- أحمد ياسين القرالة، بحث منشور في مجلة المنارة -ج ١٥ - العدد ٠٢ - ٢٠٠٩م.

تكلم فيه عن صيانة التصرف الصادر عن المكلف ما أمكن، وما هو دور القواعد الفقهية في ذلك؟ وقسم القواعد إلى نوعين متعلقة بالألفاظ، ومتعلقة بغير الألفاظ.

أما عن موضوع السكوت عمومًا، ففيه بحوث ورسائل علمية، وهي كما يلي:

أولا: الناحية الأصولية، ومن ذلك:

١. السكوت ودلالته على الأحكام الشرعية، تأليف رمضان الشرنباصي من مطبوعات دار الفكر العربي عام ١٩٨٤م.

٢. السكوت ودلالته على الأحكام الشرعية (رسالة دكتوراه)، إعداد د. صالحة دخيل محمد الحليس، جامعة أم القرى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ١٤٠٥هـ.

ثانيًا: الناحية الفقهية:

١. السكوت وأثره على الأحكام الفقهية (رسالة دكتوراه): محمد ظافر القرني جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المعهد العالي للقضاء - الفقه المقارن ١٤١٢هـ.

ثالثًا: كتب القواعد الفقهية والأصولية منها:

١. شرح القواعد الفقهية، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق / سوريا، الطبعة: الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٢. مُوْسُوعَة القَواعِد الفِقْهِيَّة، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل

بورنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

٣. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد مصطفى الزحيلي، عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الشارقة، دار الفكر – دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

وهذه المؤلفات تطرقت لموضوع السكوت، وأنه حاجة في معرض البيان مع بيان هذه القاعدة، مدعومة بالأمثلة، لكنها تعبر عن جزء يسير من البحث، إذ أنه يشمل كل بيان في معرض الحاجة من إشارة وحركة وغيرها.

لذا عزمت على الكتابة فيه وجمعه ودراسته، مساهمة في توثيق العلوم وإبرازها بصورة سهلة، يستطيع القارئ أن يصل إليها دون شدة عناء.

منهج البحث:

المنهج المتبع في هذه الدراسة، المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال الرجوع إلى الكتب، واستخراج المسائل وتحليلها، والنظر فيها بما يخدم هذا البحث.

عملي في البحث:

يقوم عملي في هذا البحث على المنهج الآتي:

١. جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية، فالقواعد والضوابط من كتب الأصول والمسائل من كتب الفروع، مشيرًا إلى من تناولها من أصحاب البحوث المعاصرة.

٢. استقراء المسائل التي فيها دلالة معبرة على الإذن غير الصريح من كتب الفروع الفقهية على مختلف المذاهب، مع العناية بها.

٣. توضيح وتصوير المسائل التي تحتاج إلى توضيح إذا كان المقصود منها غامضًا، والتمثيل لها.

٤. عزو الآيات القرآنية، ويكون ذلك بذكر اسم السورة، ورقم الآية، مع العناية برسم الآية بالرسم العثماني.

٥. تخريج الأحاديث، فإن كان في الصحيحين اكتفيت بذلك، وإن لم يكن بحثت عنه في غيرهما.

٦. ترجمة الأعلام الواردة في البحث.

٧. إيضاح الكلمات الغريبة من معاجم اللغة.

٨. ذكر المعلومات المتعلقة بالمصادر مع قائمة المراجع والمصادر في نهاية البحث.

٩. ذكر أهم نتائج هذا البحث في خاتمته.

خطة البحث:

انتظمت المادة العلمية بعد المقدمة في ثلاثة مباحث، فيها دراسة الإذن دلالة، وأحكامه وتطبيقاته، وهي كالتالي:

المبحث الأول: دراسة وتأصيل لمعنى الإذن.

المبحث الثاني: دراسة وتأصيل لمعنى الدلالة.

المبحث الثالث: دراسة وتأصيل لمعنى الإذن دلالة.

المبحث الرابع: تطبيقات للإذن بالتصرف دلالة.

المبحث الأول
دراسة وتأصيل لمعنى الإذن

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول
تعريف الإذن في اللغة والاصطلاح

تعريف الإذن في اللغة[1]:

قال الراغب[2]: الإذن في الشيء: الإعلام بإجازته، والرّخصة فيه[3]، ورفع المنع عنه، وفي (المصباح): «أذنت له بكذا»: أطلقت له فعله، وأذنت للعبد في التجارة، فهو: مأذون له[4]، أذن بكذا يأذن إذنًا وأذنًا أطلق له عمله وأذن إليه فيه، وفي الحديث «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي يتغنى بالقرآن»[5] وأذن له، أي حصل على الإجازة والرخصة في الفعل، وأذن له في الشي أباحه له، واسْتَأْذَنَه طَلَبَ منه الإِذْنَ في الدخول لمحل لا يملكه المستأذن، ويقال في الاستئذان بإذنك وعن إذنك، ويقالُ: ائْذَنْ لي على الأَميرِ، أَي خُذْ لي منه

(١) ينظر: المعجم الوسيط ١/١٢، المحكم والمحيط الأعظم ١٠/٩٦، تاج العروس ٢٤/١٦٣، لسان العرب ١٣/١٠.

(٢) الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب، العلامة الماهر، من الأدباء الحكماء، من أهل أصبهان سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي، له التفسير الكبير، ولمفردات القرآن، والذريعة إلى مكارم الشريعة، المتوفى في راس المئة الخامسة. انظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص ٩٠، الأعلام للزركلي ٢/٢٥٥.

(٣) ينظر: المفردات في غريب القرآن ١/١٤.

(٤) ينظر: المصباح المنير ١/٩.

(٥) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، بَاب من لم يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ، ٤/١٩١٨، حديث رقم (٤٧٣٥).

إذنًا، ويطلق على الإرادة نحو: «بإذن الله»، أو الإعلام تقول العرب: قد أذنت بهذا الأمر، أي علمت وآذنني فلان أعلمني، والمصدر الإذن والإيذان، فيكون المراد هنا عدم الممانعة بإباحته الشي وإجازته التصرف فيه.

الإذن في الشرع:

فك الحجر، وإطلاق التصرف لمن كان ممنوعًا منه شرعًا[(١)].

المطلب الثاني
الفروق اللغوية بين الإذن والإجازة والعلم

لمعرفة المعاني الدقيقة للإذن كان لابد من التفريق بينه وبين الإجازة، وبينه وبين العلم بأهم الفروق، وهي كالآتي:

أولًا: الفرق بين الإذن والإجازة:

قال أبو هلال العسكري[(٢)]: "الفرق بينهما، بأن الإذن: هو الرخصة في الفعل قبل إيقاعه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور:٦٢] وقوله تعالى: ﴿لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ﴾ [النور:٥٨]، والإجازة: الرخصة في الفعل بعد إيقاعه، وهو بمعنى الرضا بما وقع، ولذلك يسمون الفقهاء رضا المالك بما فعله الغير: فضولًا، وكذا يسمون رضا الوارث بما فعله الموصي من الوصية بما زاد على الثلث: إجازة."[(٣)].

(١) ينظر: التعريفات١/٣٠، دستور العلماء١/٤٨، تاج العروس ٣٤/١٦٣، فيض القدير ١/٧٠.

(٢) الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري. اللغوي الأديب الفقيه، كان الغالب عليه الأدب والشعر، وكان عالمًا عفيفًا يتبزز احترازًا من الطمع والدناءة والتبذل، مات بعد الأربع مئة. ينظر: معجم الأدباء ٢/٥٦٢، طبقات المفسرين ١/٤٣.

(٣) ينظر: الفروق اللغوية بترتيب وزيادة (ص: ٣٣)

ثانيًا: الفرق بين الإذن والعلم:

بين الإذن والعلم فروق تتضح بالآتي:

١. الإذن: طلب الرخصة قبل الفعل، والعلم: الإخبار بحصول الفعل.

٢. الإذن: يكون من قبل الآذن، بينما العلم: يكون غالبًا من قبل الفاعل أي المأذون.

٣. الإذن: يتضمن العلم فهو أخص من العلم، بينما العلم لا يتضمن الإذن، لذا قال الراغب الأصبهاني: "فإنّ الإذن أخصّ، ولا يكاد يستعمل إلا فيما فيه مشيئة به، راضيًا منه الفعل أم لم يرض به"[(١)].

المطلب الثالث
أنواع الإذن وشروطه

أولًا: أنواع الإذن[(٢)]:

ينقسم الإذن إلى قسمين:

الأول: الإذن العام: وهو الذي لا يقصد به شخص بعينه، أو فعل بعينه، أو أنه خصص بزمان أو مكان، فهو عام لأي شخص، وفي أي زمان، كمن أوقف استراحة عليها ظلة بجانب طريق للمارة يستظلون بها من هاجرة الشمس، أو غزارة المطر، فيكون الإذن فيها عامًّا، لكل من يستفيد منها حين يصاب بحرارة الشمس، أو برودة المطر.

الثاني: الإذن الخاص: وهو الذي يؤذن فيه لشخص بعينه أو فعل بعينه أو جعل له زمان معين، فإن الإذن لا يتعدى من أذن له، ولا المأذون

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن ١/١٤.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٧/١٩٢، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٢/٦١٢، البحر الرائق ٨/١٠٠، إعانة الطالبين ٣/٨٨.

فيه، كمن أذن لشخص بعينه أن يقطع ثمرة النخيل بعد بدو صلاحها في موسم بعينه، أو إنفاق ما أوقفه الآذن على الحجيج أيام الحج، فهذا لا يتعدى إلى غيره ويسمى بالإذن الخاص.

ثانيًا: شروط الإذن:

يشترط في الإذن عدة شروط من أهمها:

الأول: صدوره ممن له الحق، وهو المالك، أو الوكيل، أو الولي، أو الوصي، أو غيره.

الثاني: أهلية[١] الآذن، وهي أهلية وجوب، وأهلية أداء، بشرطهما[٢]، فلا إذن من منعدم الأهلية، كالصبي، أو المجنون، أو المحجور عليه.

الثالث: مشروعية المأذون به، فلا إذن بمحرم أو غير مشروع أصلًا.

الرابع: العلم بالإذن، ويكون من الآذن، ومن المأذون له، وفي نوع المأذون به، وحدوده ومقداره إن كان محدودًا مقدرًا.

المطلب الرابع
الوسائل المعبرة عن الإذن[٣]

للإذن وسائله وعلاماته الدالة عليه، وهي راجعة إلى اعتبار العرف فيه، ومن أهمها الآتي:

الأول: اللفظ: فاللفظ يكون دالا على الإذن، وآلته الصوت[٤]، التي

(١) الأهلية: عبارة عن الصلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه. ينظر: التعريفات ٥٨/١، التعاريف ١٠٤/١.

(٢) شرطا الأهلية هما العقل والبلوغ.

(٣) ينظر: الحاوي الكبير ٣٩٥/١٥، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢/ ٣٨٥.

(٤) الصوت: هو الجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظًا ولا كلامًا موزونًا ولا منثورًا إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلامًا إلا بالتقطيع والتأليف. ينظر: البيان والتبيين ٥٦/١.

يستدل[١] بها على الصوت، كقول القائل: أذنت لك، أو اتجرْ أو ضاربْ في مالي.

الثاني: الفعل: ويكون الإذن بالفعل المتضمن معنى الرضا، كدفع القيمة المتفق عليها، دلالة على قبول العقد من الطرف الثاني، أو تقديم الطعام للضيوف بعد الدعوة إليه، يعد هذا الفعل إذنًا منه بإباحة الطعام بطريق الدلالة، أو توفير البضائع في حانوت، وأمر الابن أو العبد بالجلوس فيه، يعد إذنًا في البيع والشراء بطريق الدلالة كذلك.

الثالث: الكتابة أو الرسالة: كما يكون الإذن بالكتابة[٢] المبينة والموضحة، فيعد الكتاب كالخطاب[٣]، إذ إن الكتابة تقام مقام العبارة عند الحاجة[٤]، كالكتابة بدعوة لعقيقة، أو وليمة يُعدُّ إذنًا للمدعو في الدخول والطعام.

الرابع: الإشارة[٥]: ويكون بالإذن بالإشارة المفهمة، وتعد أبلغ في التعيين من كل اسم أو صفة[٦]، وهي معتبرة مع القدرة على الكلام، فتعد في باب الإقرار كافية، فكان اعتبارها مع عدم القدرة على الكلام أولى كالأخرس، فتكون الإشارة في حقه كالكلام في حق غيره، وجعلها ابن نجيم[٧] في حقه قائمة مقام العبارة في كل شيء[٨].

---

(١) الاستدلال بالأصوات إن كانت كلامًا كانت الدلالة قصدية إرادية، قصد المتكلم أن يدل بها، وهي دلالة وضعية عقلية، وإن كانت غير كلام كانت الدلالة عقلية طبيعية، كما يستدل بالأصوات التي هي بكاء وانتحاب وضحك وقهقهة ونحنحة وتنخم، ونحو ذلك على أحوال المصوت. ينظر: النبوات ١/ ١٩٧.

(٢) الكتابة: هي عبارة عن الألفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة. ينظر: دستور العلماء ٣/ ٨٤.

(٣) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ٦١.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٩/ ٥.

(٥) الإشارة:. تكون باليد، وبالرأس، وبالعين، والحاجب، والمنكب إذا تباعد الشخصان. ينظر: البيان والتبيين ١/ ٥٥.

(٦) ينظر: الحاوي الكبير ٩/ ١٥٧.

(٧) زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن المشهور بابن نُجيم، وهو اسم لبعض أجداده، فقيه حنفي، من علماء مصر، كان إمامًا، عالمًا عاملاً، توفي سنة ٩٧٠هـ. ينظر: الطبقات السنية بتراجم الحنفية ١/ ٢٨٩، الأعلام للزركلي ٣/ ٦٤.

(٨) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٢٩٦.

ومنها حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[1] «أومأ النبي ﷺ إلى أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[2]، أن يتقدم»[3] فهو إشارة مفهمة بالإذن له في الإمامة.

الخامس: السكوت: ويكون الإذن بالسكوت المصحوب بالدلائل والقرائن، وهو في هذه الحالة بيان، لأنه في معرض الحاجة، إذ إن القاعدة (لا ينسب لساكت قول)[4] أصل لكن استثنى منها أن السكوت في معرض الحاجة بيان، كسكوت البكر عند استئمارها في النكاح فهو إذن دلالة، وهو بيان في معرض الحاجة.

السادس: الاستبشار: يكون الإذن بالاستبشار[5] وهو أقوى الدلائل على الإذن، كالاستبشار بقدوم المولود، فإنه دلالة على إثبات النسب، ومن الاستبشار الدعاء، أو الضحك والتبسم، كدعائه ﷺ لعروة البارقي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[6] عند بيعه الشاة بعد شرائها[7] وكتبسمه ﷺ لعمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[8] عندما صلى بأصحابه متيممًا من أثر الجنابة، ولم يقل شيئًا[9]، والمقام مقام بيان والسكوت عن البيان لا يجوز.

(١) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام، خادم رسول الله، وأحد المكثرين من الرواية، يكنى أبا حمزة، سمي باسم عمه أنس بن النضر، مات سنة اثنتين وقيل ثلاث وتسعين. ينظر: الاستيعاب ١٠٩/١، الإصابة ١٢٦/١.

(٢) الصِّدِّيقُ هو أبو بكر اسمه عبدالله بن عثمان القرشي التيمي، أفضل الأمة، وخليفة رسول الله، ومؤنسه في الغار وصديقه الأكبر، سمي الصديق ببدَاره إلى تصديق رسول الله في كل ما جاء به، بل قيل له الصديق لتصديقه له في خبر الإسراء. ينظَر: الإصابة ١٦٩/٧، معجم الصحابة ٦١/٢.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، ٢٤١/١، حديث رقم (٦٤٩).

(٤) ينظر: المنثور ٢٠٨/٢، شرح القواعد الفقهية ٣٣٧/١، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ١٦٠/١.

(٥) الاستبشار: هو السرور بالبشارة، هو أن يمتلئ قلبه سرورًا حتى يظهر أثر ذلك السرور في بشرة وجهه ويتهلل، والمستبشر بمنزلة من طلب السرور في البشارة فوجده، وأصل البشرة من ذلك لظهور السرور في بشرة الوجه. ينظر: الفروق اللغوية بترتيب وزيادة ص: ٤٤، معلمة زايد للقواعد الفقهية ٥٠٩/٢٧.

(٦) عروة بن الجعد الأزدي البارقي نسب إلى جده الصحابي المشهور بأن النبي ﷺ أرسله ليشتري الشاة بدينار فاشترى به شاتين والحديث مشهور، سكن الكوفة، وهو أول من قضى على الكوفة. ينظر: الإصابة ٤٨٨/٤.

(٧) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر، ١٣٣٢/٣، حديث رقم (٣٤٤٣).

(٨) عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم السهمي، أمير مصر يكنى أبا عبدالله، أسلم قبل الفتح في صفر سنة ثمان وقيل عام الحديبية، كان واليًا على مصر، فلم يزل عليها إلى أن مات يوم الفطر سنة ثلاث وأربعين. ينظر: الاستيعاب ١١٨٤/٣، الإصابة ٦٥٠/٤.

(٩) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد تيمم، ٩٢/١، حديث رقم (٣٣٤)؛ =

المطلب الخامس
ممن يكون الإذن[1]

المتصرف في حق الغير لا بد له من إباحة شرعية تجيز له التصرف في المتصرف فيه، ومن الإباحة الشرعية أن يكون قد أُذن له بالتصرف بإباحة العين أو المنفعة، والإباحة لا تكون إلا بإذن من صاحبها، ويمكن أن أورد ممن يكون الإذن في الشريعة الإسلامية، كما يلي:

الإذن من الشارع:

الشارع الحكيم جعل أمورًا مباحة، ويكون التصرف فيها مباحًا كذلك، لكسب مصلحةٍ متحققة، كمن سبق إلى إحياء أرض ميتة فهي له، أو دفع مضرة متوقعة كالإذن بقتل الفواسق الخمس.

الإذن من المالك:

المالك يأذن لغيره بالتصرف فيما يملك، وهذا التصرف قد يكون به ذهاب العين والمنفعة كالبيع أو الهدية، أو تصرف بالمنفعة مع بقاء الرقبة كالعارية.

الإذن من القاضي:

القاضي يأذن بالتصرف فيما هو محل نزاع لأحد الطرفين فيما يراه تحقيقًا للعدل، كإذنه لأحد الشركاء بالتصرف في حصة شريكه الغائب لمصلحة يراها، أو إذنه لمحجور عليه لسفه بالبيع والشراء إزالة للحجر عليه، وإباحة للتصرف منه.

= سنن البيهقي الكبرى، كتاب الطهارة، باب التيمم في السفر إذا خاف الموت أو العلة من شدة البرد، ٢٢٥/١، حديث رقم (١٠١١).

(١) ينظر: الغرة المنيفة ١/١٢٠– ١٢٢، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٢/٦١٢، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢/٣٧٨.

الإذن من الولي[1]:

الولي له الإذن فيما فيه مصلحة، كولي الصبي المميز، يأذن له بالتصرف في ماله بالمعاوضات التي تتحقق المنفعة الراجحة فيها، أو ولي المرأة الأقرب يأذن للأبعد بتزويجها لسبب ما يمنعه من إنكاحها.

الإذن من الوكيل[2]:

الوكيل من يتصرف لغيره، إما لعجزه، أو لشغله، والمقصود هنا المأذون له[3] في التصرف، فيشمل الوكيل، والوصي[4]، وناظر الوقف[5]، والمضارب[6]، والشريك المفوض له في التصرف، والعبدالمأذون له والمكاتب[7]، فيتصرف بالإذن ابتداءً، أما الإذن لغيره فإن كان يقدر على التصرف به متفردًا فلا يأذن إلا بإذن صريح[8] من المالك لا سيما إذا لم يفوضه تفويضًا عامًّا جعله فيه كامل التصرف.

الإذن من صاحب الحق:

ما تتعلق به مصلحة معتبرة من الشرع لشخص يعد حقًّا لصاحبه على غيره، كحق الاستئذان لصاحب المال على المليء[9] الذي حل دينه في الغزو،

---

(١) الولي: كل من ولي أمرًا أو قام به، أو من يملك التصرف على غيره وينفذ قوله فيه. ينظر: معجم لغة الفقهاء ٥١٠/١.

(٢) الوكيل: هو الذي فوض إليه التصرف، أو من أقيم مقام النفس في التصرف. ينظر: معجم لغة الفقهاء ٥١٠/١.

(٣) لفظ المأذون له عند الفقهاء العبد الذي أذن له سيده بالتصرف بالمال كالتجارة، لذا أفرد له الحنفية والمالكية كتابًا في مؤلفاتهم، وسموه كتاب المأذون له، أما الشافعية والحنابلة فعقدوا له فصولاً سموها في العبدالمأذون له.

(٤) الوصي: من يعينه الولي أو القاضي لحفظ ورعاية مال القاصر. ينظر: معجم لغة الفقهاء ص: ٥٠٤.

(٥) ناظر: مفرد وجمعه نُظَّار: وهو متولٍّ إدارة أموال وممتلكات أو أمرٍ إداريّ أو سياسيّ، ينظر: معجم اللغة العَربية المعاصرة ٢٢٣٣/٣.

(٦) المُضَارب: هو العاملُ في المضاربة، ويقابله رَبُّ المال، ويطلق عليهما، أي العامل ورب المال. ينظر: التعريفات الفقهية ص: ٢٠٩.

(٧) المكاتب: العبد الذي تم عقد بينه وبين سيده على أن يدفع له مبلغًا من المال نجومًا ليصير حرًّا. ينظر: معجم لغة الفقهاء ١/ ٤٥٥.

(٨) ينظر: الحاوي الكبير ٣٣٦/٧.

(٩) المليء: الغني الذي عنده ما يؤدي، أو هو الموسر غير المماطل. ينظر: المطلع على أبواب المقنع ٢٥٠/١.

أو حق الاستئذان لرب الدار، فلا يحق دخول داره إلا بإذنه، أو حق الشفعة للشريك ما لم يأذن بالبيع، أو حق الضمان فذمة الضامن مشغولة إلا إذا أبرأه المضمون له.

المطلب السادس
مخالفة الإذن

الإذن إما أن يكون وضعيًّا أو شرطيًّا أو شرعيًّا، مثل الإعارة للرهن، أو الإجارة(١) للوقف، أو الرهن(٢)، والمخالفة للإذن في الثلاثة الأنواع يحصل بنوعين(٣):

النوع الأول:

حصول المخالفة بأمر يرضى به عادة، كأن يكون تصرف المخالف أولى بالرضا من المأذون فيه، لمصلحة راجحة، أو دفع مفسدة معتبرة.

مثاله الأول: إذن المالك للعبد بالبيع بقيمة ما، نسيئة، فباعه بها نقدًا، كمن أمر عبده ببيع سلعة ما بثمانين درهمًا نسيئة، فباعه بها نقدًا.

الثاني: بيع شاة بعشرة دراهم، فباعها بعشرين، كما في حديث عروة البارقي رضي الله عنه أن النبي ﷺ أعطاه دينارًا يشتري له شاة، فاشترى له شاتين، فباع إحداهما بدينار، فأتى النبي ﷺ بدينار وشاة، فدعا له رسول الله ﷺ بالبركة، قال: فكان لو اشترى التراب لربح(٤).

---

(١) الإجارة في اللغة: بيع المنافع، وفي الشرع: عقد على المنافع بعوض هو مال؛ أي بيع نفع معلوم جنسًا وقدرًا بعوض مالي أو نفع من غير جنس المعقود عليه، كسكنى دار بركوب دابة، ولا يجوز بسكنى دار أخرى، ولا بد أن يكون ذلك العوض أيضًا معلومًا قدرًا أو صفةً، سواءً كان دينًا أو عينًا، والمراد بالدين ها هنا مثل النقدين والمكيل والموزون وبالعين كالثياب والعبيد. ينظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١/٦٢، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ١/٣٩.

(٢) ينظر: المنثور ١/١١٠، الأشباه والنظائر للسيوطي ١/١١٢.

(٣) ينظر: القواعد لابن رجب ص: ٤٨٦.

(٤) سبق تخريجه.

حكمه:

فيه خلاف الصحيح صحة التصرف معتبرًا فيه الإذن العرفي.

النوع الثاني:

حصول المخالفة بأمر لا يرضى به عادةً، كالتصرف المخالف للإذن الوصفي، أو الوضعي، أو الشرعي.

مثاله: الأول: مخالفة المضارب شرط المضاربة بعدم الحمل للمال المضارب به في البحر، فحمله فيه فهلك.

الثاني: مخالفة الناظر للوقف بإعارته أو إجارته له.

حكمه:

إذا تصرف المأذون له تصرفًا يخالف الإذن الوضعي، أو الوصفي، أو الشرعي، بأمر لا يرضى به عادةً، ففيه قولان[1]:

القول الأول: صحة التصرف وبقاء العقد مع الضمان، لأن العقد باق بأصله مخالف بوصفه، وهو اختيار الحنفية، والإمام أحمد[2]، وإسحاق[3]، وابن سيرين[4].

(١) ينظر: القواعد لابن رجب ص٤٨٦، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١١٢، عون المعبود ١٧٢/٩، المبسوط ١٩/٢٢، تحفة الفقهاء ٢١/٣، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٤٦٥/٣، الفتاوى الهندية ٣/٥، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٤٤٤/٣، المغني ١٤٤/٤، شرح الزركشي ٣٤٨/٢.

(٢) أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، إمام المحدثين، والمناضل عن السنة، والصابر في المحنة، ونشأ ببغداد وطلب العلم وسمع الحديث من شيوخها، ثم رحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والجزيرة فكتب عن علماء ذلك العصر، مات سنة إحدى وأربعين ومئتين. انظر: طبقات الحنابلة ٤/١، تذكرة الحفاظ ٤٣١/٢.

(٣) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد أبو يعقوب المعروف بابن راهويه، إمام من أعلام الأئمة المبرزين، من أعلم الناس الدين اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد ورحل إلى العراق والحجاز واليمن والشام، توفي سنة ثلاث وأربعين ومئتين بنيسابور. ينظر: طبقات الحنابلة ١٠٩/١، الكواكب النيرات ١٦/١.

(٤) محمد بن سيرين الأنصاري أبو بكر، مولده لسنتين بقيتا من خلافة عثمان بن عفان، كان محمد بن سيرين من أورع التابعين، وفقهاء أهل البصرة، وعبادهم وكان يعبر الرؤيا، رأى ثلاثين من أصحاب =

القول الثاني: بطلان العقد للمخالفة الصريحة للإذن[1].

المطلب السابع
انتهاء الإذن

تنقسم العقود المأذون بها إلى: لازمة للطرفين[2]، ولازمة لطرف دون الآخر، وجائزة بين الطرفين، ولكل منها طريقة أو صفة يُنهى الإذن فيها، يمكن إجمالها في القسمين التاليين:

القسم الأول: العقود التي لا ينتهي الإذن فيها، وتكون لازمة، كالمأذون له من الشارع، كإحياء الموات وغيرها، أو العقود التي لا تقبل الإقالة[3].

القسم الثاني: العقود التي ينتهي فيها الإذن، وهي العقود التي ينشئها المتعاقدان، ينتهي الإذن فيها بأمور من أهمها[4]:

١. الموت: الموت مبطل للإذن، لأنه مبطل لأهلية التصرف، لاسيما الآذن، ولو لم يعلم بموته أحد.

٢. الجنون: طروء الجنون المطبق على طرفي الإذن، أو أحدهما، يبطله.

= رسول الله ﷺ، ومات بالبصرة، سنة مئة وعشرة. انظر: الثقات ٣٤٨/٥، تهذيب الكمال٣٤٤/٢٥، مشاهير علماء الأمصار ٨٨/١.

(١) ينظر: نهاية المحتاج ٤٧/٥، مجموع الفتاوى ١٢٧/٢٩.

(٢) ينقسم العقد باعتبار لزومه وجوازه إلى ثلاثة أقسام؛ أحدها: لازم من الطرفين قطعًا: كالبيع والإجارة والسلم والصلح والحوالة والمساقاة والهبة لغير الفروع بعد القبض والخلع، ولازم من أحدهما قطعًا ومن الآخر على الأصح: وهو النكاح فإنه لازم من جهة المرأة قطعًا ومن جهة الزوج على الأصح وقدرته على الطلاق ليست فسخًا، ثانيها: لازم من أحد الطرفين جائز من الآخر قطعًا: كالكتابة وكذا الرهن وهبة الأصول للفروع بعد القبض والضمان والكفالة، ثالثها: جائز من الطرفين: كالشركة والوكالة والعارية والوديعة، وكذا الجعل له قبل فراغ العمل. ينظر: نهاية المحتاج ٤٧٦/٥.

(٣) ينظر: الروض المربع ٤٨٩/٢، الكافي في فقه ابن حنبل ٤٦٧/٢.

(٤) ينظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ٢/ ٦٩٢– ٦٨٤، المهذب ٣٥٧/١، مطالب أولي النهى ٤٢٥/٣، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢/ ٣٩٢.

٣. الحجر: الحجر على المأذون، له لسفه، أو فسق، يبطل الإذن، فمن لا يملك التصرف في أمر لا يمنحه غيره.

٤. العزل: للآذن أن يعزل المأذون له، وينهاه عن التصرف، الذي أذن له فيه، ويكون العزل في الوكالة، أو المضاربة، أو الشركة.

٥. الرجوع عن الإذن: أي رجوع الآذن عن إباحة التصرف لمن أذن، ويكون الرجوع صراحةً، كما يكون دلالةً، كمن أذن لإنسان ببيع ثم أذن لآخر بهبته أو تحبيسه، فإن الثاني رجوع عن الإذن الأول دلالةً، والفرق بينه وبين العزل، هو أن العزل يكون بعد أو وقت التصرف في المأذون، وبينما الرجوع يكون قبل التصرف فيه.

٦. إتمام التصرف في المأذون فيه: ينتهي الإذن بنهاية الغرض المأذون لأجله، كمن أذن لآخر بقطف ثمار فقطفها، أو حرث أرض فحرثها.

٧. خروج العين عن ملك الآذن: الآذن إذا أذن لغيره بالتصرف في بيت، أو أرض ببيع أو هبة أو غيرها، ثم خرج عن ملكه، كمثل من كان له عقار صادرته الدولة ينتهي الإذن السابق فيه.

٨. خروج العين عن التصرف المأذون فيه: لو أُذن لشخص بالتصرف في سلعة ببيع، أو هبة، أو غيرها، ثم أقدم هو بنفسه ببيعها، أو هبتها، أو غير ذلك، فإن المحل المأذون فيه خرج من ملك الآذن وتصرف المأذون له، فبهذا ينتهي الإذن في العين المأذون فيها.

٩. هلاك العين المأذون فيها: ينتهي الإذن بهلاك العين المأذون في التصرف فيها، كمن أذن لآخر بالسكن في دار له، ثم دمرت هذه الدار، أو أذن بقطف ثمرة، فأهلكت بجائحة، أو آفة سماوية، فإن الإذن ينتهي لانتهاء العين المأذون فيها.

المطلب الثامن
حكمة التشريع من الإذن

الاهتمام بالمعاملات التي تنظم الحياة الاجتماعية على أساس من العدل والقسط، أمر واضح وملحوظ في التشريع الإسلامي، ومنها الاهتمام بالملكية الشخصية، أو العامة التي تنظم الفرد بمثله، أو بمجتمعه المتضمنة لحق التصرف أو الاستهلاك أو التمتع بما يملك الفرد من مال أو منافع مباحة مكتسبة أو محصلة بطرق مشروعة.

هذا التمتع لن يكون كذلك، إلا إذا كان هذا الملك حرمًا آمنًا، لا يستبيحه أو يعتدي عليه أحد إلا بإذن أهله، لذا حرمت في الشريعة الإسلامية عدد من المعاملات التي تزيل الملكية، أو تعتدي عليها، أو يكون التصرف فيها للفرد بغير إذن صاحبها كالغصب والسرقة، ليعيش الفرد حياة إنسانية رفيعة، وآدابًا اجتماعية سامية، في ظل مبادئ إسلامية رشيدة تهدف إلى الإصلاح وتدعو إلى الكمال، لذا شُرع التصرف في الملكية من المالك ابتداءً أو ممن أذن له المالك كنائب، أو وكيل، أو وصي، أو غيره، والإذن جعل حرمًا للملكية حتى لا يحوم حولها من لا يحق له التصرف فيها، فإذا وجد الإذن فقد جاز التصرف بضوابطه، وشروطه، في حق تم المنع منه ابتداءً.

وحتى لا تحل الأضرار الفادحة، والمفاسد الكثيرة، بالنفس والمال بارتكاب الجرائم الاجتماعية ممن جعل طريقه الأثرة والأنانية بالتعدي على حق الغير.

وهذا الأمر في التشريع يجمع بين الحرص على المحافظة على الممتلكات الفردية وبين إزالة الحرج، ودفع المشقة بجواز التصرف ممن أذن له المالك حال العجز عن التصرف لسبب شرعي كالسفر وغيره.

وهذا دليل وبرهان على سمو الشريعة، ونبلها، وطهر غايتها، ومقصدها، فهي شاملة عامة صالحة لتنظيم حياة راقية، بعيدة عن وسائل الفساد ومقاصده.

المبحث الثاني
دراسة وتأصيل لمعنى الدلالة

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول
تعريف الدلالة في اللغة والاصطلاح

الدلالة في اللغة:

قال ابن فارس[(١)]: "الدال واللام أصلان: أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء، فالأول: قولهم دله على الطريق"[(٢)]، وإلى الطريق يدل دلالة: أرشده وهداه إليها، دللت بهذا الطريق دلالة ودِلالة أي عرفته، والدليل الأمارة في الشيء، فمن الأمارة قولهم بين الدلالة والدلالة، أي واضح العلامة والأمارة، استدل عليه: طلب أن يدل عليه، استدلَّ بالشَّيءِ على الشَّيء: اتَّخذه دليلًا، ووجد فيه ما يرشد إليه[(٣)] ويراد بالدلالة أيضًا البيان بالتعبير أو الإشارة، وكذلك يراد بها المطابقة كدلالة اللفظ على معناه: مطابقته له، كما يراد بها أيضًا برهنة القياس

(١) الإمام اللغوي أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد الرازي القزويني، كان إمامًا في علوم شتى خصوصًا اللغة، فإنه أتقنها، أحد أئمة الأدب الذين يرجع إليهم، له مصنفات كثيرة جليلة، منها المقاييس، والمجمل، والتفسير، وفقه اللغة، قال ابن خلكان توفي سنة ٣٩٠هـ. انظر: طبقات المفسرين ٢٦/١، معجم الأدباء ٥٣٣/١.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة ٢٥٩/٢.

(٣) كالاستدلال بالبصمات على الجاني، وبالتجربة على صدق النظرية.

الاستدلالي، والدلالة مفرد، جمعها دلالات ودلائل، وهما لغير المصدر، أما المصدر دلَّ بتشديد اللام، فيكون معنى الدلالة الإرشاد إلى الشيء(١).

وهي هنا العلم بأمارة أو علامة، يستدل بها على البيان المطابق لما يراد الوصول إليه بتعبير أو إشارة.

والدلالة في الاصطلاح:

هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر(٢)(٣)، أو هي كون الشيء متى أطلق أو أحس فهم منه معناه للعلم بوضعه(٤).

المطلب الثاني
الفروق اللغوية بين الدلالة والاستدلال والعلامة والأمارة

أولًا: الفرق بين الدلالة والاستدلال:

قال الإمام أبو هلال العسكري: "الدلالة: ما يمكن الاستدلال به، والاستدلال: فعل المستدل"(٥).

ثانيًا: الفرق بين الدلالة والعلامة(٦):

الدلالة: هي ما يمكن لكل باحث، أو ناظر فيها أن يستدل بها على مطلوبه، بينما العلامة: لا يتوصل إلى المطلوب، إلا بسابق علم للمعلم له، أو من شاركه فيه دون غيرهما.

(١) ينظر: مقاييس اللغة ٢/٢٥٩، الأفعال المتعدية بحرف ١/١٠٣، لسان العرب ١١/٢٤٧.
(٢) ينظر: التعريفات ١/١٣٩، التعريفات الفقهية ١/٩٦.
(٣) وهذا التعريف يشمل اللفظ وغيره، فالدلالة منها اللفظية أو غير اللفظية، وقال الدكتور عبدالكريم بن علي النملة (وهذا هو أصح التعريفات التي قيلت؛ لأنه يدل على أن هناك تلازمًا بين الدال والمدلول، بحيث إذا فهم الدال فهم المدلول) ينظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٣/١٠٥٥.
(٤) ينظر: التعريفات ١/١٤٠، التعاريف ١/٣٤٠، التقرير والتحبير ١/١٣٠.
(٥) ينظر: الفروق اللغوية بترتيب وزيادة: ص: ٢٣٢
(٦) ينظر: المرجع السابق.

ثالثًا: الفرق بين الدلالة والأمارة[1].

الدلالة: ما يتوصل بها عند التحقيق إلى علم، والأمارة: ما يتوصل بها إلى غلبة الظن.

المطلب الثالث
أقسام الدلالة وأنواعها

الدلالة منقسمة باعتبار اللفظ، إلى لفظية[2]، وغير لفظية، وهما إما وضعية[3]، أو عقلية[4]،

أو طبيعية[5]، وهذا التقسيم جمعه ولخصه القاضي أبو البقاء الكفوي[6]

(١) ينظر: الفروق اللغوية للعسكري ص: ٦٩.

(٢) الدلالة اللفظية: تنقسم إلى قسمين: دلالة اللفظ، ودلالة باللفظ، فالقسم الأول: دلالة اللفظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي وضعية، وعقلية، وطبيعية، فاللفظية الوضعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام مطابقة، تضمين، التزام؛ أما القسم الثاني: دلالة باللفظ تنقسم إلى قسمين حقيقة ومجاز. والفرق بينهما أي دلالة اللفظ وباللفظ من وجوه:
أولها: من جهة المحل: فإن محل دلالة اللفظ القلب، ومحل الدلالة باللفظ اللسان.
الثاني: من جهة الوصف: فدلالة اللفظ، صفة للسامع، والدلالة باللفظ صفة للمتكلم.
الثالث: من جهة السبب: فالدلالة باللفظ سبب، ودلالة اللفظ مسبب عنها.
الرابع: من جهة الوجود: فكلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ، بخلاف العكس.
الخامس: من جهة الأنواع: فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع: مطابقة، وتضمن، والتزام. والدلالة باللفظ نوعان: حقيقة، ومجاز
ينظر: التحبير شرح التحرير ٣٢٧/١– ٣٢٨، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ١/ ١٣٠.

(٣) الدلالة الوضعية « نسبة إلى الوضع، وهو: جعل الشيء بإزاء آخر متى علم الأول علم الثاني، وسميت بذلك؛ لأن للوضع دخلًا تامًّا في الدلالة بجعل الجاعل، كدلالة الأقدار على مقدراتها، ومنه: دلالة السبب على المسبب، كالدلوك على وجوب الصلاة، وكدلالة المشروط على وجود الشرط، كالصلاة على الطهارة، وإلا لما صحت. ينظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ١٢٥/١، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٣/ ١٠٥٦.

(٤) الدلالة العقلية: نسبة إلى العقل، هو: آلة التمييز والإدراك التي بها تدرك الأشياء، وسميت بها؛ لأنه ليس للوضع والطبع مدخل فيها، كدلالة الصوت على حياة صاحبه، وكدلالة الأثر على المؤثر، ومنه: دلالة العالم على موجده، وهو الله سبحانه وتعالى. ينظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٥، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٣/ ١٠٥٦.

(٥) الدلالة الطبيعية: نسبة إلى الطبيعة، وهي لغةً: السجية، واصطلاحًا: مبدأ الآثار المختصة بالشيء، سواء صدرت بشعور أم لا، وسميت بذلك؛ لدخول الطبع فيه دون العقل والوضع. ينظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن ١٠٥٦/٣.

(٦) أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء كان من قضاة الأحناف، وولي القضاء في كفه بتركيا، وبالقدس، وببغداد. وعاد إلى إستانبول فتوفي بها. ينظر: الأعلام للزركلي ٣٨/٢.

في كتاب الكليات[١]، وجعلها ستة أقسام، وهي كالآتي:

القسم الأول: اللفظية الوضعية[٢]: مثل دلالة الألفاظ الموضوعة على مدلولاتها، أي اللفظ عند الإطلاق يفهم منه ما وضع له كدلالة الخيل على الحيوان المركوب.

القسم الثاني: اللفظية العقلية: كدلالة اللفظ على وجود اللافظ، سواء كان مهملًا أو مستعملًا.

القسم الثالث: اللفظية الطبيعية: كدلالة لفظ (أح) بالفتح والضم على وجع الصدر وهو السعال، وكدلالة لفظ (أخ) بالمعجمة والفتح أيضا على الوجع مطلقًا.

القسم الرابع: غير اللفظية الوضعية[٣]: كدلالة الدوال الأربع على مدلولاتها.

القسم الخامس: غير اللفظية العقلية: كدلالة المصنوعات على الصانع.

القسم السادس: غير اللفظية الطبيعية: كدلالة الحمرة على الخجل، والصفرة على الوجل، انتهى[٤].

وبحصر هذه الأقسام يكون المراد بالدلالة في هذا الباب من هذه

(١) ينظر: كتاب الكليات ٤٤١/١

(٢) الدلالة اللفظية الوضعية: كون اللفظ متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعهن، وهي منقسمة إلى المطابقة والتضمين والالتزام، لأن اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، إن كان له جزء وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام، كالإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى أحدهما بالتضمن، وعلى قابل العلم بالالتزام. ينظر: التعاريف ٣٤٠/١، التعريفات ١٤٠/١، دستور العلماء ٧٥/٢.

(٣) الوضعية هي كالعقلية في إفادة العلم قال الإمام الشاطبي: (فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها، إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها وهذه خواص). الموافقات ٧٧/١.

(٤) ينظر: كتاب الكليات ٤٤١/١.

الأقسام هي الثالث: (اللفظية الطبيعية)، والرابع: (غير اللفظية الوضعية) والسادس: (غير اللفظية الطبيعية)[1].

المطلب الرابع
الدلالة عند الأصوليين[2]

أولًا: كيفية دلالة اللفظ على المعنى:

دلالة اللفظ على المعنى عند أرباب الأصول منحصرة في (عبارة النص – وإشارة النص – ودلالة النص – واقتضاء النص) ووجه الضبط أن الحكم المستفاد من النظم، إما أن يكون ثابتًا بنفس اللفظ أو لا، فالأول: إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة، وإلا فالإشارة، والثاني: إن كان الحكم مفهومًا من اللفظ لغةً فهو الدلالة، أو شرعًا فهو الاقتضاء[3].

ثانيًا: أوجه الدلالة ومعانيها:

الدلالة تكون على أربعة أوجه[4]:

أحدها: ما يمكن أن يستدل به[5] على الفعل، قصد فاعله ذلك أم لم يقصده.

(١) هذا ما أشار إليه الشيخ أحمد بن محمد الزرقا في شرح القواعد الفقهية ص: ١٤١.

(٢) ينظر: أصول الشاشي ٢٦١/١، أصول السرخسي ٥٠/٢، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه ٨٧/٢، التقرير والتحبير ١٣٤/١، كشف الأسرار ٢١١/٣، الموسوعة الفقهية الكويتية ١٤٤/٢٥.

(٣) ينظر: دستور العلماء ٧٦/٢، التعريفات ١٣٩/١، مقاصد الشريعة الإسلامية ٢/ ٢٣٢، تيسير علم أصول الفقه ص: ٢٣٠، التروك النبوية «تأصيلًا وتطبيقًا» ١/ ٢٥٩، دراسات أصولية في القرآن الكريم ص: ٢٨٦.

(٤) الفروق اللغوية بترتيب وزيادة: ص: ٢٣٥

(٥) وقد تسمى الدلالة دليلًا مجازًا، يستعمل الدليل في العبارة والأمارة، ولا يستعمل في الشبهة، إذ إن الشبهة هي الاعتقاد الذي يختار صاحبه الجهل، أو يمنع من اختيار العلم. ينظر: الفروق اللغوية بترتيب وزيادة: ص: ٢٣٥.

والثاني: العبارة عن الدلالة هي الحجة، يقال للمسؤول أعد دلالتك.

والثالث: الشبهة يقال دلالة المخالف كذا أي شبهته.

والرابع: الأمارات يقول الفقهاء الدلالة من القياس كذا، أي الأمارة منه كذا.

ثالثًا: بيان الضرورة عند الأصوليين:

وبيان الضرورة: (نوع من البيان يقع بغير ما وضع له لضرورة ما، إذ الموضوع له النطق، وهذا يقع بالسكوت؛ مثل سكوت المولى عن النهي حين يرى عبده يبيع ويشتري، فإنه يجعل إذنًا له في التجارة ضرورة لدفع الغرر عمن يعامله، فإن الناس يستدلون بسكوته على إذنه، فلو لم يجعل إذنًا لكان إضرارًا)[1].

فيكون البيان هنا: هو السكوت القائم مقام اللفظ للحاجة له، إذ إن السكوت عند الحاجة يعد بيانًا[2].

(١) ينظر: التعريفات ٦٧/١، التعاريف ١٥٠/١، دستور العلماء ١٧٥/١.

(٢) ضوابط الاعتداد بالسكوت، قال د. محمد الزحيلي (يمكن وضع ضوابط للتصرفات التي يعتد فيها بالسكوت في الحالات التالية:

١. الحالات التي تمحض فيها السكوت لمنفعة من وُجّه إليه: ويدخل في ذلك سكوت المتصدَّق عليه، وسكوت المفوَّض، وسكوت الموقوف عليه، وسكوت الموصى له، وسكوت المكفول له، وسكوت المدين عند إبراء الدائن له.

٢. الحالات التي يتوافر فيها تعامل سابق بين المتعاقدين: ويتصل الإيجاب بهذا التعامل، وقد يكون هذا التعامل السابق عقدًا سابقًا لم يترتب عليه أثر كالرهن والهبة اللفظيين اللذين لم يفترق فيهما الطرفان بالقبض، فإذا قبض المرتهن المرهون بعد العقد، واقترن هذا القبض بسكوت الراهن، اعتبر هذا السكوت إذنًا بالقبض، وكذا الحال في الهبة، وقد يكون التعامل السابق عقدًا ولَّد أثرًا، كالبيع الذي يملك البائع فيه حق الحبس على الشيء المبيع، فإذا قبض المشتري بعد ذلك، وسكت البائع، اعتبر سكوته إذنًا بالقبض، ويدخل في هذه الحالات أيضًا سكوت أحد المتبايعين في بيع التلجئة عن الاعتراض على تصحيح الآخر بقوله: قد بدا لي أن أجعل هذا العقد صحيحًا.

٣. الحالات التي يستلزم فيها مبدأ العدالة اعتبار السكوت رضًا: كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري، فإنه يجعل إذنًا له في التجارة، دفعًا للضرر عمن يعامل العبد.

٤. الحالات التي يستلزم فيها العرف اعتبار السكوت رضًا: كحالة سكوت البكر قبولًا للخاطب.) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ١٦٤/١.

أقسام بيان الضرورة عند الأصوليين:

تنقسم الدلالة غير اللفظية[1] إلى عدة أقسام:

القسم الأول: ما يلزم منطوقا: أي لابد من تقدير مسكوت عنه في اللفظ للزوم البيان به، وينزل منزلة المنطوق، ويعتبر منصوصًا عليه من المتكلم، بشرط الاتصال في اللفظ، ليفيد معناه الملزوم، ويكون هذا البيان بيان الضرورة.

مثاله الأول: في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء:١١] دل سكوته عن ذكر نصيب الأب، أن ما بقي يكون هو فرضه ونصيبه، فصار بيانًا بدلالة اللفظ، وأنه يلزم منه منطوقًا لا بنفس السكوت.

الثاني: تقدير مقدار ما يحصل عليه الشريك في المضاربة، أو المزارعة، أو التجارة، وغيرها، بقوله نصيب الطرف الأول الثلثان يلزم منه منطوقًا وهو الثلث للطرف الثاني.

القسم الثاني: دلالة حال الساكت: أي الساكت المشاهد لأمر يشاهده أو يعاينه من قول، أو فعل، جعل سكوته بمنزلة الكلام، لضرورة البيان من الساكت في هذه الحالة، فكان سكوته بيانًا، سواءً مطلقًا أو في حادثة معينة، إذ إنه يعد دلالة على المشروعية، أو الإقرار منه بالفعل، فجعل بمنزلة البيان المصحوب بالرضا والسماح، وهذا أيضًا يكون بيان ضرورة وهو بيان الحال.

مثاله الأول: سكوته ﷺ عن أكل الضب[2]، فكان إقرارًا منه بالمشروعية.

(١) الدلالة غير اللفظية: هي ما يعرف ببيان الضرورة عند الأصوليين.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، بَاب ما كان النبي ﷺ لَا يَأْكُلُ حتى يُسَمَّى له فَيَعْلَمُ ما هو، ٢٠٦٢/٥، حديث رقم (٥٠٥٨)، صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، بَاب إِبَاحَةِ الضَّبِّ، ١٥٤٣/٣٥، حديث رقم (١٩٤٦).

الثاني: علم الشريك (الشفيع) ببيع المشارك له حصته في الشراكة المشاعة، وسكوته عليه يعتبر ذلك بيانًا منه بالرضا، والإذن للفعل.

الثالث: سكوت البكر حال السؤال عند الاستئمار لها بنكاحها من وليها، يعد بيانًا وإذنًا منها بهذا النكاح.

الرابع: نكول المدعى عليه في مجلس القضاء، يكون دلالة بالإقرار منه بالمال، أو بالأمر المدعى عليه بطريق اللزوم.

القسم الثالث: دلالة السكوت على بيان محذوف في الكلام: أي بيان لكلام حذف من اللفظ ثبتت فيه ضرورة الحذف لطول الكلام، فجعل السكوت بيانًا لصيرورته تامًّا، وهو بيان ضرورة، ويسمى كذلك بيان العطف.

مثاله: دلالة السكوت على حذف في عطف، فالحذف وجد في اللفظ يتبين منه معدود تعورف على حذفه لضرورة طول الكلام، كقول القائل: له على ألف ومئة درهم أو مئة وعشرة حنطة، فالمبهم مفسر بعطفه على مفسر قبله، فكان الآخر بيانًا للأول، وهذا الحذف يكون بيان ضرورة.

المطلب الخامس
أحوال الدلالة مقابل التصريح

للدلالة مقابل التصريح أحوال: إما أن تكون أضعف من التصريح، وهو الأصل، وقد ترتقي الدلالة إلى مقام مساوٍ أو أقوى من التصريح، لذا حاولت جمعها هنا، وهي كالتالي:

أولًا: الدلالة الأضعف من التصريح:

أي أن التصريح أقوى من الدلالة، وهو الأصل في هذا الباب، وإذا ارتقت الدلالة إلى مقام التصريح فهذا يعتبر أمرًا مستثنىً من هذا الأصل، فإذا اجتمع التصريح والدلالة، فإن العبرة تكون للتصريح دون الدلالة(١).

مثاله: إذا ساوم المشتري البائع، فقال البائع: السلعة بثلاثين درهمًا، والسلعة بيد المشتري، فأعطاه عشرين درهمًا، فإن هذا تصريح منه بثمن السلعة، ودلالة قبول الثمن بأن أخذها المشتري، حين كانت بيده أضعف من التصريح في هذا المقام، لذا فإن الثمن يكون ثلاثين لا عشرين درهمًا.

ثانيًا: الدلالة المُنزّلة منزلة التصريح:

قد تكون الدلالة مساوية للتصريح في الحكم ومنزلة منزلته في إثبات الحق لشخص أو نفيه عنه، عندها يكون الإقرار عن طريق الدلالة للحكم يساوي التصريح به.

مثاله: إذا باع رجل آخر على أنه عبد له، فاشتراه ثالث ودفع ثمنه وقبضه، ثم ذهب به، والرجل ساكت وهو ممن يفصح، ويستطيع التعبير عن نفسه، كان فعله هذا، إقرارًا منه بالعبودية والرق، بسبب أنه انقاد بالبيع والتسليم، وهذا الانقياد لا يثبت إلا في حق الرقيق، فكان إقراره للبيع والتسليم به إقرارًا منه بالرق دلالة، فنزل منزلة التصريح، فلا يصدق إذا ادعى الحرية إلا ببينة ترجح التصريح على الإقرار المتقدم للعبودية بطريق الدلالة(٢).

---

(١) إذا وجد التصريح يعمل به بشرط يأتي قبل عمل الدلالة، فإذا جاء التصريح بعد أن عملت الدلالة عملها فتعتبر الدلالة دون التصريح، كما لو قام أحد العاقدين من المجلس قبل القبول، فيبطل الإيجاب، لأن القيام دليل الرجوع، وتعمل الدلالة عمل الصريح، فإن قال بعد القيام: قبلت: ووجد الصريح، فلا يعتبر، لأنه وجد بعد عمل الدلالة عملها، فلا يعارضها. ينظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ١/ ١٥٥.

(٢) ينظر: المبسوط ١٨/ ١٦٠.

ثالثًا: الدلالة الأقوى من التصريح[(١)]:

الدلالة قد ترتقي في إثبات الحكم إلى مقام أعلى من التصريح، فيثبت بها ما لا يثبت به، لاسيما إذا كانت مصحوبة بإشارة حسية تفيد المقصود.

مثاله: اطلع المشتري على عيب في السلعة، ثم استعملها استعمالًا يدل على قبول العيب والرضا به، ثم صرح بعدم الرضا، فإن المبيع يلزمه، ولا يقبل منه تصريحه بعدم الرضا بعد الاستعمال الدال على القبول بالعيب[(٢)].

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ٣/٧٦، نيل الأوطار ٢/٢٨٨.

(٢) ينظر: شرح القواعد الفقهية ١/١٤٦.

المبحث الثالث
دراسة وتأصيل للإذن دلالة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
التعريف للإذن دلالة في اللغة والاصطلاح

الإذن دلالة في اللغة:

الإذن دلالة لفظ مركب من جزئين، وتصور المركبات لا يتم إلا بتصور المفردات، وقد سبق تعريف الإذن في اللغة في المبحث الأول، وتعريف الدلالة في اللغة في المبحث الثاني، ويمكن أن يراد بالإذن دلالة باعتباره لقبًا الإباحة والسماح بالتصرف لأمر كان ممنوعًا منه، بحصول التخلية والإطلاق[(١)] بين المأذون له وبين ذلك الأمر، بعلامة تدل عليه[(٢)].

التعريف في الاصطلاح:

تفويض التصرف لآخر بأمر يحصل منه العلم بالرضا في الإرادة الباطنة[(٣)].

(١) الفرق بين الإطلاق والتخلية: (أن الإطلاق عند الفقهاء كالإذن، إلا أن أصل الإذن، أن يكون ابتداءً، والإطلاق لا يكون إلا بعد نهي، ثم كثر حتى استعمل أحدهما في موضع الآخر، والإطلاق مأخوذ من الطلق وهو القيد أطلقه إذا فك طلقه أي قيده، كما تقول: أنشط إذا حل الأنشوطة، ومنه طلق المرأة، وذلك أنهم يقولون للزوجة: إنها في حبال الزوج، فإذا فارقها، قيل طلقها، كأنه قطع حبلها، وإنما قيل في الناقة: أطلق، وفي المرأة طلق، للفرق بين المعنيين والأصل واحد). الفروق اللغوية بترتيب وزيادة ص: ٥٦.

(٢) ينظر: لسان العرب ٤١٦/٢، تاج العروس ٣٢٣/٦.

(٣) لم أجد من أشار إلى تعريف الإذن دلالة مركبًا مما سبق من أهل العلم.

المطلب الثاني
الفرق بين الإذن صراحة والإذن دلالة

إن الإذن دلالة والإذن صراحة يتفقان في عدة أمور، منها؛ إفادتهما إباحة التصرف، صدورهما من صاحب الحق، أو ممن هو مخول بهذا الحق كالوكيل وغيره، كون الإذن دلالة هو نوع يقاسم ويقابل الإذن صراحة، كان لابد من إيراد بعض الفروق بين الإذن دلالة والإذن صراحة، ليتميز أحدهما عن الآخر، فمن أهم هذه الفروق الآتي(١):

١. الإذن صراحة، هو الإفصاح بالإذن بالنطق، أو التلفظ بعبارة دالة عليه، بخلاف الدلالة فهي كل ما عبّر عن الإذن من غير اللفظ، كالفعل، والإشارة، والحركة الدالة على المقصود.

٢. الإذن صراحة دلالته على مدلوله يقينية، أما الإذن دلالة فدلالته على مدلوله ظنية.

٣. يفسر اللفظ في الإذن صراحة بقواعد اللغة من حقيقة ومجاز، أو صريح وكناية، بينما تفسر الحركة أو الإشارة في الإذن دلالة بالعرف والعادة(٢).

٤. صحة النيابة أو التوكيل في الإذن صراحة، بخلاف الإذن دلالة.

٥. قوة دلالة الحال على المقصود في الإذن صراحة، وضعفها في الإذن دلالة، فعند تزاحم الإذن صراحة مع الإذن دلالة، يقدم الإذن صراحة في حال التعارض، وكذلك النهي صراحة، فلا اعتبار للإذن أو النهي دلالة، لضعف الدلالة في هذه الحالة.

---

(١) ينظر: موسوعة القواعد الفقهية ١/ ٣٥٣، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ١/ ١٥٤، كتاب الكليات ١/٤٩٧، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٢/٣٦٠.

(٢) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ٧/١١٢.

المطلب الثالث

أقوال الفقهاء في العمل بالإذن دلالة

لا خلاف بين الفقهاء بأن المسلم إذا أذن لغيره أو عبده بالتصرف في شيء صراحة[١]، كقوله آذنتك بالتجارة، كان الإذن صحيحًا، وكانت التجارة صحيحةً، فيترتب عليه آثاره، واختلفوا في الإذن الضمني، هل يكون صحيحًا؟، فيترتب عليه آثاره، على قولين بين العلماء:

القول الأول: إن الإذن دلالة جائز في التصرفات، ويعد كالإذن صراحة، وإن العبرة فيه، كل ما يدل عليه عرفًا كالكتابة، والإشارة المفهمة، وما جرى مجراهما، وهذا ما ذهب إليه الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، الشافعية[٤]، والحنابلة[٥].

القول الثاني: الإذن دلالة لا يغني عن اللفظ، أو ما في معناه، فلا يقوم مقام الإذن صراحة، لاسيما من القادر على النطق، وهذا ما ذهب إليه زفر[٦] من الحنفية[٧]، وسليمان الجمل[٨] من الشافعية[٩].

أدلة القول الأول:

(١) ينظر: مراتب الإجماع ص: ٨٩، الإقناع في مسائل الإجماع ٢/ ١٢.

(٢) ينظر: المبسوط ٢٥/ ٤، بدائع الصنائع ٧/ ١٩٢، الهداية شرح البداية ٣/ ٦٨، البحر الرائق ٨/ ٩٩.

(٣) ينظر: التاج والإكليل ٤/ ٥٨، منح الجليل ٤/ ٩٠، حاشية الدسوقي ٣/ ٣٠٤.

(٤) ينظر: أسنى المطالب ٢/ ٢٥٣، نهاية المحتاج ٥/ ٥ – ٢٧.

(٥) ينظر: المبدع ٨/ ٥٤، الإنصاف ٤/ ٤٢٠، مطالب أولي النهى ٣ / ٥٠١، شرح منتهى الإرادات ٢/ ٢٠٩.

(٦) زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، أصله من أصبهان، فقيه وإمام من تلاميذ أبي حنيفة، وكان أقيس أصحابه، وأكثرهم رجوعًا إلى الحق إذا لاح له، قال: ما خالفت أبا حنيفة في قول إلا وقد كان أبو حنيفة يقول به، تولى قضاء البصرة، وبها مات سنة ١٥٨. ينظر: طبقات ابن سعد ٦/ ٣٨٧، الثقات ٦/ ٣٣٩.

(٧) ينظر: تبيين الحقائق ٥/ ٢٠٤، البحر الرائق ٨/ ٩٩، مجمع الأنهر ٤/ ٦٤.

(٨) سليمان بن عمر بن منصور العجيلي، المشهور بالجمل، فقيه مفسر، شافعي، من أهل منية عجيل إحدى قرى الغربية بمصر، انتقل إلى القاهرة، ودرس بالأزهر، من مصنفاته حاشية على تفسير الجلالين؛ وفتوحات الوهاب، وهو حاشية شرح المنهج في فقه الشافعية، توفي ١٢٠٤ هـ. ينظر: عجائب الآثار ٢/ ٨٨.

(٩) ينظر: حاشية الجمل على شرح المنهج ٥/ ١٧٣.

أدلة الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزًا﴾ [آل عمران:٤١].

وجه الدلالة: قيام الرمز في الإفهام مقام اللفظ، فصار في حكمه، لأن الرمز في الآية مستثنى من الكلام، والأصل في الاستثناء أن يكون من جنسه، والرمز معناه في اللغة الحركة المفهمة، كما أشار إلى ذلك الإمام القرطبي[(١)] بقوله: "الرمز في اللغة: الإيماء بالشفتين، وقد يستعمل في الإيماء بالحاجبين، والعينين، واليدين، وأصله الحركة"[(٢)].

أدلة السنة:

الأول: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: عدا يهوديّ في عهد رسول الله ﷺ على جارية، فأخذ أوضاحًا[(٣)] كانت عليها، ورضخ رأسها، فأتى بها أهلها، رسول الله ﷺ وهي في آخر رمق، وقد أصمتت، فقال لها رسول الله ﷺ: «من قتلك؟ فلان، لغير الذي قتلها، فأشارت برأسها أن لا، قال: فقال: لرجل آخر غير الذي قتلها، فأشارت أن لا، فقال: ففلان لقاتلها، فأشارت أن نعم، فأمر به رسول الله ﷺ فرضخ رأسه بين حجرين»[(٤)].

وجه الدلالة: إقامته ﷺ حركة رأسها مقام نطقها في إفهامها المقصود، فرتب عليها آثارها، وهو الحكم برضخ رأسه بين حجرين قصاصًا.

الثاني: عن ابن عباس رضي الله عنهما[(٥)] أن النبي ﷺ سئل في حجته حجة الوداع

(١) الإمام: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الانصاري الاندلسي القرطبي، المفسر، إمام متقن، متبحر في العلم، وله تفسير الجامع الذي سارت بتفسيره الركبان، وهو كامل في معناه، توفي سنة ٦٧١هـ. انظر: طبقات المفسرين للداودي ٢٤٦/١، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ٧٥/٥٠.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨٠/٤.

(٣) أوضاح: نوع من الحلي، يعمل من الفضة، سميت بها لبياضها، وواحدها وضح. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١٩٥/٥.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الْإِشَارَة فِي الطَّلَاق وَالْأُمُور، ٢٠٢٨/٥، حديث رقم (٤٩٨٩).

(٥) عبدالله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم رسول الله ﷺ، كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه =

فقال: «ذبحت قبل أن أرمي، فأومأ بيده، قال: ولا حرج، قال: حلقت قبل أن أذبح، فأومأ بيده قال: ولا حرج»[1].

وجه الدلالة: إقامة حركة اليد، والرأس المعبرة في الفتيا، مقام النطق في التّعرف على الأحكام، حتى ترجم البخاري في صحيحه لذلك بقوله: "باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس"[2].

الثالث: عن أبي هريرة رضي الله عنه[3] أن رجلًا أتى النَّبي صلى الله عليه وسلم بجارية سوداء، فقال: يا رسول الله: إن عليَّ رقبة مؤمنة، فقال لها: «أين الله»؟ فأشارت إلى السماء بإصبعها، فقال لها: «فمن أنا»، فأشارت إلى النَّبي صلى الله عليه وسلم وإلى السماء، يعني أنت رسول الله، فقال: «اعتقها، فإنها مؤمنة»[4].

وجه الدلالة: إقامة الإشارة باليد إلى السماء مقام نطقها في الإقرار بالألوهية والرسالة، فترتب عليها أثرها، وهو حرز النفس والمال، والتحرر من العبودية، قال الإمام القرطبي: "وآكد الإشارات ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم من أمر السوداء، حين قال لها: أين الله؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقال: اعتقها، فإنها مؤمنة، فأجاز الإسلام بالإشارة، الذي هو أصل الديانة، الذي يحرز الدم والمال، وتستحق به الجنة، وينجى به من النار، وحكم بإيمانها، كما يحكم بنطق من يقول ذلك، فيجب أن تكون الإشارة عاملة في سائر الديانة"[5].

= يدنيه ويحضره مع شيوخ الصحابة، وأهل بدر، ومناقبه غزيرة، توفي بالطائف سنة ثمان وستين، وصلى عليه محمد ابن الحنفية. ينظر: الاستيعاب ٩٣٣/٣، الإصابة ١٤١/٤.

(١) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، ٤٤/١، حديث رقم (٨٤).

(٢) صحيح البخاري ٤٤/١.

(٣) عبدالرحمن بن صخر، من قبيلة دوس، راوية الإسلام، أسلم سنة ٧هـ وهاجر إلى المدينة، ولاه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب البحرين، ثم عزله، وولي المدينة سنوات في خلافة بني أمية. ينظر: الاستيعاب ١٧٦٨/٤، الإصابة ٤٢٥/٧.

(٤) سنن البيهقي الكبرى، كتاب الظهار، باب اعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان وصلت، ٣٨٨/٧، حديث رقم (١٥٠٤٥).

(٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨١/٤

أدلة العقل:

إن الكتابة، أو الإشارة، أو الحركة، أمور يفهم منها المقصود، فأقيمت مقام اللفظ في الدلالة على المقصود، فأخذت حكمه، ألا ترى كتابة الكاتب قائمة مقام لفظه، بدلالة البلاغ من النبي ﷺ بالكتابة إلى ملوك الأطراف، وهو نوع من أنواع البلاغ، الذي قام به ﷺ، إذ كان مأمورًا بالبلاغ، فبلغ في حق بعضهم بالقول، وحق البعض بالكتابة، فأقيم الكتاب مقام اللفظ(١).

أدلة القول الثاني:

أدلة الكتاب،

الأول: قول الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾﴾ [مريم].

وجه الدلالة: خروج الإيحاء من الكلام الذي نهي عنه، مع وضوحه في إفهام المقصود.

الثاني: قوله تعالى ﴿فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم:٢٦]، إلى قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾﴾ [مريم:٢٩].

وجه الدلالة: الإشارة منها إلى المولود معبرة، في توجيه السؤال، أو الاستفسار إليه، وهذا معناه خروج الإشارة عن الكلام الذي نهيت عنه.

دليل العقل:

عدم قيام الدلالة مقام الصراحة، في التعبير عن المقصود، لأنها لو

(١) ينظر: المغني ٧/٣٧٣

أقيمت لأجزأ منها قيامها في كل أمر، وهذا غير مسلم به، أما ترى أن الكتابة للقرآن الكريم في الصلاة، لا تقوم مقام اللفظ به، وكذلك المرتد حال كتابة الشهادتين حال قدرته على نطقها، ومعلوم أن المرتد لا بد من التكلم بها التلفظ بها[1].

المناقشة والترجيح:

مناقشة أدلة القول الأول:

أما ما استدل به أصحاب القول الأول من الكتاب، من قيام الرمز مقام اللفظ، وترتب الآثار عليه في الأحكام، يدل دلالة واضحة على اعتبار دلالة الحال في التشريع، وهذا يؤيده ويدل عليه وصية الله لنبيه زكريا عليه السلام بالرمز المعبر عن المقصود، والارشاد لأمر معبر، لنبي من الانبياء، لإفهام المخاطب، فيه دلالة على اعتباره في الأحكام.

وأما ما استدلوا به من السنة، الأول: حكمه ﷺ بالقصاص للجارية، كان مبنيًا على دلالة حال، وهي الإشارة، فأعملت في الحدود، فمن باب أولى في غيره.

والثاني والثالث إعمال الدلالة من النبي ﷺ في الفتيا، والفهم من المستفتي للحركة المعبرة عن دلالة الحال، ما يترتب عليها من العمل بالأحكام، وكذلك الجارية، وقبول توحيدها بدلالة الحال من إشارة، وغيرها، يدل على اعتبارها.

وأما ما استدلوا به من العقل: بحصول المقصود من الإفهام، هو المراد إذا عبر عنه بأي وسيلة توضحه، وتوصل المعنى إلى الآخر، لذا بلغ النبي ﷺ بالكتابة، التي فيها إفهام للغائب والحاضر، وأفتى بالإشارة وغيرها،

(١) ينظر: الحاوي الكبير ١٠/١٦٨.

مما جرت العادة باستعمالها في مواضع الكلام، التي تجعل من هذه الدلالة المفيدة للمقصود حكم الصراحة من أحكام وآثار.

مناقشة أدلة القول الثاني:

أما ما استدل به أصحاب القول الثاني من الكتاب الأول: خروج الوحي عن الكلام، لا يعني ترك العمل بمقصوده، وهو بخروجه من الكلام جعل قسيمًا له لا جزءًا منه.

الثاني: الإشارة إلى المولود معبرة، وهو المقصود من الدلالة، أما كونها خرجت من الكلام، فمعلوم أن الدلالة غير الصراحة، وأن الإشارة، أو الحركة غير اللفظ، لكن لها دلالتها على مقصودها، وإفهام معناها، وهو المراد من الدليل. والله أعلم.

وأما ما استدلوا به من العقل: استناد دليل العقل على الكتابة في الصلاة، يجاب عليه بأن الصلاة من العبادات التي يلزم المسلم فيها التوقف، فما جاء من الشرع عمل به، والصلاة أمرنا الشرع بأفعال مخصوصة، وأقوال مخصوصة، وهي بخلاف غيرها من الأحكام التي يعبر عنها بما يفهم المراد منها.

الترجيح:

يترجح القول الأول للآتي:

١. أدلة القول الأول أثبت من حيث الورود، فهي نصوص من الكتاب والسنة، وأوضح من حيث الدلالة.

٢. وردت نصوص صحيحة أقامت دلالة الحال من إشارة، أو كتابة، أو حركة، مقام العبارة الصريحة[١] وهي كما يلي:

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الإشارة بالطلاق، ٢٠٢٨/٥، المتواري على تراجم أبواب البخاري٢٩٦/١.

الأول: حديث ابن عُمَرَ رضي الله عنهما[1] قال النبي ﷺ لا يُعَذِّبُ اللهُ بِدَمْعِ الْعَينِ وَلَكِنْ يُعَذِّبُ بهذا فَأَشَارَ إلى لِسَانِهِ[2].

الثاني: حديث كَعْب بن مَالك رضي الله عنه[3] قال رسول الله ﷺ: يا كعب، قال: لبيك يا رسول الله، فأشار بيده أن ضع الشطر من دينك، قال كعب: قد فعلت يا رسول الله، قال رسول الله ﷺ: «قم فاقضه»[4].

الثالث: حديث أَسْمَاء رضي الله عنها[5] قالت: صلى رسول الله ﷺ في الْكُسُوف، فقلت لعَائشَةَ رضي الله عنها[6]: ما شَأْنُ الناس، وَهيَ تُصَلِّي، فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا إلى الشَّمْسِ، فقلت: آيَةٌ، فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نعم[7].

الرابع: حديث أَنَس رضي الله عنه، أَوْمَأَ النبي ﷺ بيده إلى أبي بَكْرٍ أَنْ يَتَقَدَّمَ[8].

الخامس: عن ابن عَبَّاس رضي الله عنهما أَنَّ النبي ﷺ سُئِلَ في حَجَّته، فقال: ذَبَحْتُ قبل أَنْ أَرْمِيَ، فَأَوْمَأَ بيده قال ولا حَرَجَ. قال: حَلَقْتُ قبل أَنْ أَذْبَحَ، فَأَوْمَأَ بيده ولا حَرَجَ[9].

---

(١) عبدالله بن عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبدالعزى، عرض على رسول الله ﷺ يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة، فلم يجزه ولم يره بلغ، وعرض عليه يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فأجازه، اعتزل عن الناس في الفتن، ومات سنة ثلاث وسبعين بمكة وهو ابن سبع وثمانين ودفن فيها بفخ. ينظر: الإصابة ١٨١/٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب البكاء عند المريض، ٤٣٩/١، حديث رقم (١٢٤٢).

(٣) كعب بن مالك بن أبى كعب الخزرجي الأنصاري السلمى يكنى أبا عبدالله، شهد العقبة الثانية واختلف في شهوده بدرًا ولما قدم على رسول الله ﷺ المدينة آخى بين كعب وبين طلحة بن عبيد الله، وتوفى كعب ابن مالك فى زمن معاوية سنة خمسين. ينظر: الاستيعاب ١٣٢٤/٣، الإصابة ٦١٠/٥.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب رفع الصوت في المساجد، ١٧٩/١، حديث رقم (٤٥٩).

(٥) أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه أسلمت بمكة قديمًا وبايعت وشقت نطاقها ليلة خرج رسول الله ﷺ إلى الغار فجعلت واحدًا لسفرة رسول الله ﷺ، والآخر عصامًا لقربته فسميت ذات النطاقين تزوجها الزبير، توفت بعد مقتل ابنها بأيام. ينظر: الاستيعاب ١٧٨١/٤، الإصابة ٤٨٦/٧.

(٦) عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه، تكنى أم عبدالله، أم المؤمنين أفقه النساء، وأفضل أزواج النبي ﷺ إلا خديجة، خطبها رسول الله ﷺ فتزوجها بمكة في شوال قبل الهجرة بسنتين، ولم يتزوج بكرًا غيرها، كانت أحب النساء إلى النبي ﷺ والأحاديث في فضائلها ومناقبها كثيرة جدًّا توفيت سنة ثمان وخمسين، وأوصت أن تدفن بالبقيع وكان عمرها يومئذ سبعًا وستين سنة. ينظر: الاستيعاب ١٨٨١/٤، الإصابة ١٦/٨.

(٧) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، ٤٤/١، حديث رقم (٨٦).

(٨) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، ٢٤١/١، حديث رقم (٦٤٩).

(٩) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أَجَابَ الْفُتْيَا بِإِشَارَةِ الْيَدِ وَالرَّأْسِ، ٤٤/١، حديث رقم (٨٤).

السادس: قول النبي ﷺ في الصَّيْد للمُحْرِم آحَدٌ مِنْكُمْ أَمَرَهُ، أَنْ يَحْمِلَ عليها، أو أشار إِلَيْهَا، قالوا: لَا، قال: فَكُلُوا(١).

السابع: قال ابن عباس رضي الله عنهما: طاف النبي ﷺ على بعيره، فكان كلّما أتى على الركن أشار إليه، وكبر(٢).

الثامن: قالت زينب(٣)، قال النبي ﷺ: فتح من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وعقد تسعين(٤).

٣. ضعف دلالة أدلة أصحاب القول الثاني، فهي أدلة على إخراج الإشارة والحركة من الكلام، وهذا مسلم به، إنما المراد الاستدلال بعدم العمل بدلالة الحال القائمة مقام دلالة المقال، في توضيح المقصود أو المراد.

المطلب الرابع
القواعد المتضمنة للإذن دلالة

أولاً: قواعد توضح معنى الإذن دلالة.

الأولى: لا يُنسَبُ إلى سَاكتٍ قَولٌ، لَكنَّ السُّكُوتَ في مَعرَضِ الحاجَةِ بَيانٌ(٥).

إن القاعدة مفادها أن الأحكام الشرعية مبناها في انعقادها على العبارات الصادرة عن المكلف، الدالة على قصده وإرادته، فيترتب عليه

(١) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال، ٢/٦٤٨، حديث رقم (١٧٢٨).
(٢) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الإشارة بالطلاق، ٥/٢٠٢٨، حديث رقم (٤٩٨٧).
(٣) زينب بنت جحش بن رياب بن يعمر بن صبرة بن مرة الأسدية، زوج النبي ﷺ وكانت قبله عند زيد بن حارثة، أمها أميمة بنت عبدالمطلب، توفت سنة ٢٠هـ. ينظر: الاستيعاب ٤/١٨٤٩، الإصابة ٧/٦٦٧.
(٤) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الإشارة بالطلاق، ٥/٢٠٢٨، حديث رقم (٤٩٨٧).
(٥) ينظر: الإبهاج شرح المنهاج ٢/٣٨١، المنثور ٢/٢٠٦، شرح القواعد الفقهية ١/٣٣٧، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/٥٩، الدر المختار ٨/١١٨.

آثارها، لذا لا يعد سكوت المكلف بيانًا لحكم شرعي ما دام أنه قادر على البيان باللفظ والعبارة، وهذا الجزء الأول من القاعدة.

لكن السكوت إذا انضمت إليه دلائل الحال، وقرائن الأحوال، على التعبير عن مقاصد المكلفين، كانت بيانًا وإقرارًا، لدلالته على الرضا، فأقيم في البيان عن الإرادة والقصد مقام العبارة، وهذا الجزء الثاني من القاعدة.

كرؤية الأجنبي يبيع ويشتري، لا يجعل ذلك الأجنبي وكيلا[١]، لكن السكوت هذا إذا انضم إليه دلائل وقرائن يفهم منها الإجازة في البيع، جعلت إذنًا وبيانًا، كقبض الثمن في تصرف الفضولي[٢]، يعد بيانًا في معرض الحاجة.

الثانية: دلالة الحال تغني عن اللفظ[٣]

إن القاعدة مفادها أن دلالة الحال التي يفهم منها مراد المكلف، تغني عن لفظه، وتعبيره في الوصول إلى مقصوده.

كمن دفع ثوبه إلى خياط فخاطه، ولم يشترط أجرًا، فإن الخياط استحق الأجرة بدلالة الحال.

ثانيًا: قواعد توضح الحكم للإذن دلالة.

الأولى: الثابت دلالة كالثابت صراحة[٤]

لفظ آخر للقاعدة: الإذن دلالة بمنزلة الإذن فصاحة[٥].

إن القاعدة مفادها أن الدلالة المعبرة عن المقصود، والإرادة الباطنة،

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين ١١٨/٨.
(٢) الفضولي: هو من لم يكن وليًا ولا أصيلًا ولا وكيلًا في العقد. ينظر: التعريفات ٢١٥/١.
(٣) ينظر: المغني ٢٥١/٧.
(٤) ينظر: التقرير والتحبير ١٥٧/١، المبسوط ١٩/١١، الدر المختار ٤٧٦/٦، شرح فتح القدير ٨٦/٣، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٤٤١/٢.
(٥) ينظر: كشف الأسرار ٣٧١/١، المبسوط ١٦٠/٤.

تقوم مقام الصريح من العبارة، للوصول لمعرفة مقصد المكلف، لأن المقاصد كما تعرف بالعبارة، تعرف بالدلالة في إفادة الحكم، وإفادة الأثر المترتب عليه.

كمتصرف في الوصية بالبيع، يعبر عن إبطال الوصية دلالة(١).

الثانية: السُّكُوتُ عَن الحقِّ المتأَكّد لا يُبطِلُه(٢)

إن القاعدة مفادها: أن سكوت القادر على البيان، لا يؤثر على الحق المتأكد الثابت بالشرع، فيسقطه، أو يبطله.

كسكوت زوجة العنين(٣)، الذي لا تحصل معه مقاصد النكاح، لا يبطل هذا السكوت حقها في طلب الفرقة، لأن السكوت عن الحق المتأكد لا يبطله.

ثالثًا: قواعد مخصصة أو مقيدة للإذن دلالة.

الأولى: لا عِبرَةَ لِلدَّلالَةِ فِي مُقَابلَةِ التَّصرِيحِ(٤).

لفظ آخر للقاعدة: الصَّريحُ مقدَّمٌ على الدّلالة.

إن القاعدة مفادها أن التصريح الموضح للمراد، يقدم على الدلالة عند تعارضهما، أو كانت بخلافه، فيعمل بالصريح لقوته في التعبير عن الإرادة، وتهمل الدلالة لضعفها في التعبير عنها.

كالمرأة تكون مأذون لها بالصدقة من مال زوجها عرفًا، فإذا مُنِعَت من الصدقة من مال زوجها بصريح العبارة، لزمها الامتناع، لأن الصريح مقدم على الدلالة.

---

(١) ينظر: شرح مختصر خليل ١٧٢/٨.

(٢) ينظر: موسوعة القواعد الفقهية ٤٥/٥، المبسوط ٢٧/٥.

(٣) العنين: هو من لا يقدر على الجماع لمرض أو كبر سن أو يصل إلى الثيب دون البكر. ينظر: التعريفات ٢٠٤/١.

(٤) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٢٨/١.

الثانية: الإِذنُ لا يَتَنَاوَلُ الفَاسِدَ[١].

إن القاعدة مفادها أن الإذن يلزم منه موافقة الشرع، فيحكم بصحته، فإذا خالف الشرع حكم بفساده، ثم عد كالمعدوم، لأن بفساده تعارض مع الشرع، فنزل منزلة ما لم يؤذن فيه.

كالولي المأذون له بالتجارة في مال اليتيم، ينصرف الإذن إلى الصحيح، من التصرفات، فلا يحق له التجارة بالمحرمات كالخمر، والخنزير، وغيرهما.

الثالثة: مَن لَا يَملِكُ التَصرُّفَ فِي أمر لَا يَملِكُ الإِذنَ فِيهِ[٢].

إن القاعدة مفادها أن من انعدم تصرفه في شيء، لانعدام ولايته عليه، لا يملك الإذن في التصرف فيه، لأن الإذن فرع عن التصرف، وما سُلِب في الأصل، يسلب في الفرع.

كالمحجور عليه لا يصح منه الإذن لغيره بالتجارة، أو المحرم الممنوع من الانكاح لا يأذن لغيره فيه.

الرابعة: مُطلَقُ الإِذنِ يَنصَرِفُ إِلَى المُتَعَارَف[٣]

إن القاعدة مفادها أن الإذن الخالي عن القيود، والشروط غير المنصوصة في صيغته، فإنه يحمل على العرف المستقر، الذي تلقته النفوس بالقبول.

كمعير دابته من آخر، فإنه يباح له الانتفاع بها في كل ما هي معدة له، مما تعارف عليه الناس، فإذا تعدى المتعارف عليه فهلكت ضمن.

(١) ينظر: أسنى المطالب ١٢٢/٢، نهاية المحتاج ١٨٠/٤.
(٢) ينظر: قواعد الأحكام ١٥٦/٢، المنثور ٢١١/٣.
(٣) ينظر: المبسوط ١٤٥/١١، مجمع الضمانات ١٧٣/١.

المبحث الرابع
تطبيقات للإذن بالتصرف دلالة

وفيه خمسة عشر مطلبًا:

المطلب الأول
القبول بعقد النكاح دلالة(١)

استحباب استئمار البكر في نكاحها من وليها لا خلاف فيه(٢)، لما فيه من تحقيق مصالح معتبرة من مودة وألفة وسكن واستقرار، أو دوام النكاح، والتعبير عن الرضا، إما صراحةً وإما دلالةً، ومن الدلالة سكوتها حال استئمارها لحيائها، فهي تستحيي من المشاورة في نكاحها، لذا جعل الشارع سكوتها علامة على رضاها، وهو خلاف الأصل بأن (السكوت لا يعد إذنًا)، عملًا بالقاعدة (لا ينسب لساكت قول)(٣)، فكان السكوت هنا مخالفًا للأصل ومستثنى منه، فهو إذن دلالة، لأنه سكوت وقت الحاجة، وهو قائم مقام الصريح في العبارة، لحيائها وعدم تصريحها بإرادة النكاح، ومستند ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها»(٤) وحديث عائشة عن النبي ﷺ قال: «استأمروا

(١) ينظر: المبسوط ٣/٥، بدائع الصنائع ١٩٣/٧، الهداية شرح البداية ١٩٩/١، البحر الرائق ١١٩/٣، الإنصاف للمرداوي ٣٦/٨، التاج والإكليل ٤٣٣/٣، التمهيد لابن عبدالبر ١٠٩/١٩، سبل السلام ١١٣/٣، إعلام الموقعين ٦١/٤، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢/ ٣٨٦.

(٢) ينظر: الإقناع في مسائل الإجماع ٨/٢.

(٣) ينظر: المنثور ٢٠٨/٢.

(٤) صحيح مسلم، كتاب النكاح، بَاب اسْتِئْذَانِ الثَّيِّبِ فِي النِّكَاحِ بِالنُّطْقِ وَالْبِكْرِ بِالسُّكُوتِ، ١٠٣٧/٢، حديث رقم (١٤٢١)

النساء في أبضاعهن، قيل: فإن البكر تستحي وتسكت، قال: هو إذنها»[١]، وعند ابن حبان[٢]: (سكوتها إقرارها)[٣].

وجه الدلالة: من الحديث هو سكوت البكر حال استئمارها يعد إذنًا، أو إقرارًا منها بقبول النكاح، لغلبة حيائها حال مشاورتها.

فالسكوت من البكر في هذه الحالة رضا، فإن كان قبل العقد اعتبر وكالة، وإن كان بعد العقد فهو إجازة، والجهل في اعتبار سكوتها رضا لا يضر بالعقد، فيصح النكاح عند سكوتها ولو لم تعلم بأن السكوت رضا دلالة، ومثله في التعبير عن الرضا والقبول ضحكها واستبشارها.

المطلب الثاني
الإسقاط لحق الشفعة دلالة[٤]

الشفعة حق يجب للشريك في كل مال مشاع تم نقله للمشفوع عليه بمعاوضة، ولم يظهر من الشريك ما يدل على إسقاطها، إما صراحةً بالقول، وإما دلالةً، كالتقرير وهو الكف عن الطلب بعد علمه بالبيع، وعدم الإشهاد منه بأنه طالب لها، كل هذا يعد إقرارًا منه بالتنازل عن حقه في الشفعة، فكان السكوت والكف عن الطلب إذنًا دلالة بإسقاطه لحقه في الشفعة، وقد جعل الفقهاء هذا الفعل قائمًا مقام التنصيص بالرضا في الإسقاط، للحاجة إليه بعد الشراء لدفع الضرر أو الغرر عن المشتري، إذ إن الضرر

(١) سنن النسائي الكبرى، كتاب النكاح، باب استئذان البكر في نفسها، ٢٨١/٣، حديث رقم (٥٣٧٦).

(٢) ابن حبان أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي البستي، ولي قضاء سمرقند، وكان من فقهاء الدين وحفاظ الآثار، عالما بالنجوم والطب وفنون العلم، صنف المسند الصحيح والتاريخ والضعفاء مات في شوال سنة أربع وخمسين وثلاث مئة. ينظر: طبقات الحفاظ ٣٧٥/١، تذكرة الحفاظ ٩٣٠/٣.

(٣) صحيح ابن حبان، كتاب النكاح، ذكر الأمر باستئمار النساء في أبضاعهن عند العقد عليهن، ٣٩٣/٩، حديث رقم (٤٠٨٠).

(٤) ينظر: المبسوط ٥٨/١٠– ١٢/٢٥، بدائع الصنائع ١٩٣/٧، القوانين الفقهية ١٨٩/١، المحلى ٤٣٨/٨، الموسوعة الفقهية الكويتية ١٣٨/٢٥.

أو الغرر يكون بالامتناع من التصرف، أو بالنقض بعد التصرف، فالأول من المشتري، والثاني من الشفيع.

المطلب الثالث
السماح بقبض الهبة دلالة(١)

الإيجاب من الواهب إذن منه دلالةً بقبض الهبة، وإيجاب الواهب معناها، قوله: وهبتك أو أعطيتك أو منحتك، وغيرها من الألفاظ التي تفيد التملك بغير ثمن، والإيجاب في الهبة يلزم منه الإذن بالقبض دلالة إن لم يكن الإذن صراحة، كقوله: خذ هذا إذا كان الموهوب حاضرًا، أو المال الفلاني اذهب فخذه إن كان غائبًا، وهذا القبض في الهبة يشبه القبول في البيع، الذي يعد ركنًا من أركان البيع، لذا لا يقل عنه في الأهمية، واعتباره مهمًّا في الهبة، والمستند لذلك الاستحسان والعرف، لأن انتقال الملك للموهوب له وصحة التصرف فيه هو المقصود من عقد الهبة، والقبض من الموهوب له يعد قبولًا بالهبة للحاجة إليه حتى يثبت الملك، فكان الإيجاب هنا متضمنًا للإذن بالقبض، ليحصل المقصود من الهبة وهو التمليك، كما أن التصرف في الهبة يعد شرطًا للزوم والاستمرار بعد الانعقاد والإنشاء(٢) الحاصل بالإيجاب الدال على التمليك ابتداءً.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١١٥/٦– ١٢٤، حاشية ابن عابدين ٤٤٣/٨، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٣٥٩/٢، الحاوي الكبير ٥٣٦/٧، الإقناع للشربيني ٣٦٧/٢، المغني ٣٨٠/٥، الفروع ٤٨٦/٤، الموسوعة الفقهية الكويتية ١٣٥/٤٢، المُعَامَلَاتُ المَالِيَّةُ أَصَالَةً وَمُعَاصَرَة ٥٨٧/١٨.

(٢) لحديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان أبو بكر رضي الله عنه نحلني جداد عشرين وسقًا من ماله، فلما حضرته الوفاة، جلس فاحتبي، ثم تشهد ثم قال: أما بعد أي بنية، إن أحب الناس إلى غنى بعدي لأنت، وإني كنت نحلتك جداد عشرين وسقًا من مالي فوددت والله أنك كنت حزتيه واجتذيته ولكن إنما هو اليوم مال الوارث، وإنما هو أخواك وأختاك. سنن البيهقي الكبرى، كتاب الهبات، باب ما يستدل به على أن أمره بالتسوية بينهم في العطية على الاختيار دون الإيجاب، ١٧٨/٦، حديث رقم (١١٧٨٤)، موطأ الإمام مالك، كتاب الأقضية، باب ما لاَ يَجُوزُ مِنَ النَّحْلِ، ٧٥٢/٢، حديث رقم (١٤٣٨). وجه الدلالة: أن القبض شرط لاستمرار ودوام الهبة، لذا عَاد أبو بكر في الهبة بسبب عدم القبض.

المطلب الرابع
الرضا بوقوع الحنث في اليمين دلالة[١]

وقوع المحلوف عليه من غير نكير إذن دلالة بالحنث في اليمين، فمن حلف على فعل أو على منع بيمين منعقدة، ثم وقع المحلوف عليه من الحالف نفسه، أو وقع من وكيلٍ له ما لم تجرِ العادة منه بعدم مباشرة ذلك الفعل بنفسه، كان هذا الوقوع للمحلوف عليه من غير إنكار أو نسيان[٢] حنث في يمينه دلالة، واعتبار الحنث الصادر من الوكيل لازم لزومه من الموكل، لأن الفعل يعد من الوكيل حقيقة من الحالف حكمًا، ووقوع الحنث يحصل في المنع والنفي بمجرد الفعل، فيشمل جميع الأوقات ضرورة، بخلاف الإثبات الذي يحصل الحنث فيه بعد اليأس من البر بما حلف به ما دام سبب يمينه قائمًا، فإذا فعل الممنوع، أو يأس من البر، حال الإثبات حنث في يمينه حال قصده أو سهوه، وهذا الفعل أو الترك يعتبر حنث دلالة.

كمن حلف لا يدخل دار فلان، ثم دخلها قاصدًا -غير ممتنع ولا مكره ولا محمول إليها بغير أمر منه- حنث، لأن الامتناع والإكراه والحمل إليها بغير أمر منه لا اعتبار له، لعدم إيجاد الفعل منه، وكذلك عدم نسبته إليه، إذ إن الحنث حاصل منه بسبب الرضا والقبول بدخول الدار المحلوف عليها.

أو حلف على فلان لا ينزل داره، فنزل ولم ينكر عليه، ولم يأمره بالخروج

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين ١٢٠/٨، تبيين الحقائق ١٤٨/٣، شرح فتح القدير ٢٠٢/٥، مطالب أولي النهى ٤٥١/٥، الإنصاف للمرداوي ١١٧/٩ - ٩/١١، منهج الطلاب ١٤٤/١، الحاوي الكبير ٣٧٦/١٥، كشاف القناع ٣١٧/٥، المغني ٦٠/٥ - ٢٨/١٠، مجموع الفتاوى ٢٠٨/٣٣.

(٢) قال الإمام ابن تيمية: (إذا حلف لا يفعل شيئًا، ففعله ناسيًا ليمينه، أو جاهلًا بأنه المحلوف عليه، فللعلماء فيه ثلاثة أقوال: القول الأول: لا يحنث بحال في جميع الأيمان وهذا مذهب المكيين: كعطاء وابن أبى نجيح وعمرو بن دينار وغيرهم. القول الثاني: الفرق بين اليمين المكفرة كاليمين بالله تعالى والظهار والحرام واليمين التي لا تكفر على منصوصه، وهى اليمين بالطلاق، والعتاق. وهي الرواية الثانية للإمام أحمد التي اختارها الخلال صاحبه والخرقي والقاضي وغيرهم من أصحابه. القول الثالث: أنه يحنث في جميع الأيمان وهو مذهب أبى حنيفة ومالك وأحمد في الرواية الثالثة عنه. والقول الأول أصح، لأن الحض والمنع في اليمين بمنزلة الطاعة والمعصية في الأمر والنهى) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٠٨/٣٣.

منها، حنث لقيام الفعل، وهو الإذن دلالة مقام القول وهو أمره بالنزول، ومن الدلائل على حنثه في يمينه رؤيته في داره من غير إنكار أو رؤيته مع الاستبشار، فضيافته له ضيافة دالة على الإذن اللازم منه الحنث في اليمين.

المطلب الخامس
القبول بتجديد عقد الإجارة دلالة[١]

الإجارة من العقود الجائزة شرعًا، وهي بيع للمنافع المستوفاة غالبًا، ويصح انعقادها بالتعاطي[٢]، كما يصح بالإيجاب والقبول، فتكون لازمة للطرفين في حال انعقادها، وتصبح الأجرة لازمة للمستأجر مدة الإجارة مقابل المنافع المستأجرة كسكن دار أو حانوت، أو غير ذلك من المنافع المباحة، وبمجرد انقضاء المدة يلزم المستأجر رفع يده عنها، لاسيما إذا طلب المؤجر ذلك، فإذا لم يطلب المؤجر رفع اليد أو أنه أخذ منه قسمًا أو شيئًا من الأجرة، كان ذلك إذنًا منه دلالةً بتجديد عقد الإجارة على ما كانت عليه من شروط سابقة، ويشبه ذلك في الإذن دلالة إذا خير المؤجر المستأجر بين رفع الأجرة أو الخروج، فلم يخرج كان ذلك إذنًا منه دلالة بقبول الإجارة، كما لو قال المؤجر للمستأجر إن شئت أن تسكن بثمان مئة درهم وإلا فاخرج من داري أو حانوتي، فلم يخرج منها، جعل ذلك إذنًا بقبول الإجارة على جهة الدلالة، لأن عدم الخروج يعد قبولًا ورضًا بما شرط عليه المؤجر من رفع الأجرة.

(١) ينظر: شرح القواعد الفقهية ٣٣٩/١، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٤٠٤/١، الفتاوى الهندية ٤٢٧/٤.

(٢) التعاطي: هو إعطاء البائع المبيع للمشتري على وجه البيع والتمليك والمشتري الثمن للبائع كذلك بلا إيجاب ولا قبول؛ أو هو إعطاء كل من العاقدين لصاحبه ما يقع التبادل عليه دون إيجاب ولا قبول، أو بإيجاب دون قبول، أو عكسه، وهي من قبيل الدلالة الحالية. ينظر: كتاب الكليات ٣١٢/١، الموسوعة الفقهية الكويتية ٩/ ١٣.

المطلب السادس
الإسقاط لخيار العيب[1] دلالة[2]

خيار العيب حق للمشتري لما في العيب من تفويت للمنافع المقصودة من عقد البيع، فإذا قبض المشتري المبيع، أو نظر إليه فرآه معيبًا، أو تصرف فيه تصرف الملاك ببيع أو رهن أو هبة أو وقف مع علمه بالعيب، فهو دلالة منه على القبول به، فيسقط منه خيار الرد بالعيب لإسقاطه له دلالة وضمنًا، إما بالإمساك به، أو الاستغلال له لغير ضرورة ولا تجربة، أو التصرف فيه تصرف الملاك الذي يدل على استبقائه في ملكه، وهذه مُنزّلة منزلة صريح الإسقاط أو الإبراء أو التنازل عنه لمصلحة معتبرة، كلبس الثوب لا لتجربة أو ركوب الدابة لحاجة لا اختبارًا، فهو دلالة على رضاه بإمضاء عقد البيع، وإسقاطه لخيار الرد بالعيب.

المطلب السابع
النقض لعهد الهدنة دلالة[3]

الهدنة إذا نقضت من بعض المعاهدين بصريح القول، أو بدلالته بصدور خيانة منهم لا شبهة فيها، مثل القتال للمسلمين وإشعال الحرب عليهم، أو المظاهرة لعدوهم، أو الاعتداء على أحد المسلمين بقتله أو أخذ ماله، أو إيواء جاسوس، ليتمكن من نقل أخبار المسلمين ومواطن ضعفهم لعدوهم، أو غير ذلك مما يتبين منه نقض العهد، فسكت الباقون ولم ينكروا عليهم بقول أو

(١) خيار العيب: هو أن يختار رد المبيع إلى بائعه بالعيب. ينظر: التعريفات ١/١٣٧.
(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين ٥/٢١، الفتاوى الهندية ٣/٧٥، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/٢٩٦، الفروق ٢/٦٣، الحاوي الكبير ٦/٨١، المغني ٤/١١٧، المحلى ٩/٨٠، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٠/١٤٤.
(٣) ينظر: تحفة الأحوذي ٥/١٧٠، عون المعبود ٧/٣١٢، الأم ٤/١٨٩، الحاوي الكبير ١٤/٣٨٢، المهذب ٢/٢٦٣، الإنصاف للمرداوي ٤/٢١٦، شرح منتهى الإرادات ١/٦٥٨، مطالب أولي النهى ٢/٥٩١، الموسوعة الفقهية الكويتية ٤١/ ١٥١.

فعل ولم يكاتبوا الإمام بأنهم باقون على العهد فهو إذن منهم دلالة بنقض العهد معهم لأن سكوتهم يدل حينئذٍ على رضاهم بما فعل الباقون، وإن أنكر منهم البعض كان من خالف منهم هو الناقض دون غيره، فإذا انتقض عهدهم بالسكوت وعدم الإنكار أصبحوا نابذين للعهد، فينتقض عهد نسائهم وذراريهم بنقضهم، فيحل منهم ما كان حرامًا بالعهد، لقتل النبي ﷺ رجال بني قريظة وسبي نسائهم وذراريهم لما نقضوا العهد بالخيانة[1] والتستر بفعل ما ينقض العهد وهو أنهم مايلوا العدو في السر، وما تظاهروا به لا يحتمل غير النقض للعهد المبرم بينهم وبين المسلمين حينئذٍ.

المطلب الثامن
الإباحة لطعام الضيافة دلالة[2]

طعام الضيافة من مكارم الأخلاق وهو حق للمسلم على أخيه، فإذا دعا شخصًا آخر لوليمة، أو عقيقة، أو ضيافة، كان مأذونًا له دلالة بالأكل من الطعام أو الشرب من الإناء الموضوع لأجل ذلك بلا لفظٍ، اكتفاء منهم بالقرينة، المقتضية رضا المضيف، إلا إذا انتظر المضيف شخصًا آخر على الضيافة نفسها، وحال هذا الإذن يختلف بحسب القرائن والأحوال، فلا يتصرف المدعو في الطعام إلا بحسب العرف وقرائن الأحوال المقتضية للرضا، لأنه يتصرف في ملك الغير بطريق الإباحة، فمن علم منه طيب نفس، ودلت عليه القرينة حل، وسقط عنه الضمان حال التلف بلا تعد، لوجود الإذن دلالة المعتمد على القرينة المقتضية للرضا من الداعي.

(١) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مَرْجِعِ النبي ﷺ من الأَحْزَابِ وَمَخْرَجِهِ إلى بَنِي قُرَيْظَةَ وَمُحَاصَرَتِهِ إِيَّاهُمْ، ٤/١٥١١، حديث رقم (٣٨٩٦).

(٢) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٢/٢٢٠، الوسيط ٥/٢٧٩، المحلى ٩/١٧٤، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٨/ ٣١٨.

المطلب التاسع
التمكين من قبض المبيع دلالة[١]

قبض المشتري للمبيع برضى من بائعه: إما صراحة أو إما دلالة، فإذا كان القبض من المشتري بحضور البائع وسكوته وعدم منعه من المبيع فإن ذلك يعد إجازة بالقبض والتصرف، ويكون البيع لازمًا، فيسقط حق الاسترداد والحبس بالثمن، لأنه أبطل حقه برضاه بالإذن بالقبض دلالةً، وذلك بالسكوت وعدم المنع والحبس للمبيع، فيثبت الملك للمشتري بعد القبض بلزوم البيع، سواء كان صحيحًا أو فاسدًا[٢]، حينها يدخل في ضمانه.

المطلب العاشر
الإذن بذكاة الحيوان المشرف على الهلاك دلالة[٣]

الراعي أو الوكيل إذا ذبح حيوانًا مأكول اللحم، مشرفًا على الهلاك، ميئوسًا من حياته مع قطع الأمل من بقائه حيًّا، ثم ادعى الخوف عليه، فإنه يكون مأذونًا له دلالة بذكاته، لأن يده يد أمانة، فلا ضمان عليه، بخلاف لو تركها يضمن إذا ثبت تفريطه، والإذن دلالة لهذا الفعل ضرورة، لأن فيه مصلحة معتبرة ظاهرة، والإذن دلالة هنا قائم مقام الإذن صراحة، فيكون إجازةً لفعله، رافعًا للضمان عنه، ودليل ذلك السنة[٤] والاستحسان.

(١) ينظر: شرح القواعد الفقهية ١٤٢/١، المبسوط ٨٧/١١، بدائع الصنائع ٢٥١/٥، الدر المختار ٨٨/٥، تبيين الحقائق ١٩٧/٤، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٥٩/١، الحاوي الكبير ٦٣/٥، حاشية الرملي ١٦٨/٢، الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي ٥/ ٣٣٨٨.

(٢) قال الإمام الشاطبي: (فإن البيوع الفاسدة عنده - أي عند الإمام مالك - تفيد من أولها شبهة ملك عند قبض المبيع). الموافقات ٢١٩/١.

(٣) ينظر: فتح الباري ٦٣٣/٩، عمدة القاري ١٣٢/١٢، البحر الرائق ٣٤/٨، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ١/ ٨٥، حاشية الدسوقي ٢٩/٤.

(٤) عن كعب بن مالك يحدث عن أبيه أنه كانت لهم غنم ترعى بسلع، فأبصرت جارية لنا بشاة من غنمنا موتًا فكسرت حجرًا فذبحتها به، فقال لهم: لا تأكلوا حتى أسأل النبي ﷺ أو أرسل إلى النبي ﷺ من يسأله وأنه سأل النبي ﷺ عن ذاك أو أرسل فأمره بأكلها. صحيح البخاري، كتاب الحوالة، بَاب إذا أَبْصَرَ الرَّاعِي أو الْوَكِيلُ شَاةً تَمُوتُ أو شيئًا يَفْسُدُ ذَبَحَ وَأَصْلَحَ ما يَخَافُ عليه الْفَسَادَ، ٨٠٨/٢، حديث رقم (٢١٨١).

المطلب الحادي عشر
الإجازة للعبد بالتجارة دلالة[1]

إذا رأى إنسان عبده أو ابنه يبيع ويشتري، فإنه صار مأذونًا له بالتجارة فيما بعد ذلك من البيع أو الشراء بالإقرار له في تصرفه، وعدم نهيه له[2]، أو بأخذ الثمن منه، أو الاستبشار ببيعه ما لم يكن محجورًا عليه، والإذن له بالتجارة إذن دلالة قائم مقام الإذن صراحة، لحصول الرضا المعَبَر عنه بالإقرار، وهذا الإقرار يعرف بقبول التصرف منه، فله أن يبيع بقليل الثمن وكثيره ما لم يأمره بثمن معين، ما دام الثمن مما يتغابن عليه الناس عادة، وهذا الإذن استحسان لرفع الغرر ودفع الضرر حتى لا يعاقده أو يعامله الطرف الآخر، يظنه مأذونًا له بالتجارة فيتضرر، والمالك عند عدم الرضا يمنعه من التجارة إزالةً للضرر ورفعًا للغرر ابتداءً.

المطلب الثاني عشر
نكول المدعى عليه إقرار دلالة[3]

الأصل في الدعاوى البينة على المدعي واليمين على المنكر، وهذا مقطوع

(١) ينظر: المبسوط ٥/٢٥، الهداية شرح البداية ٣/٤، تحفة الفقهاء ٢٨٦/٣، حاشية ابن عابدين ٤٨٢/٤، مجمع الضمانات ٨٨٣/٢، غمز عيون البصائر ١٧٢/٣، الغرة المنيفة ١٢١/١.

(٢) قال الإمام ابن حزم: (وأما أبو حنيفة فإن السكوت عنده لا يكون إقرارًا إلا في خمسة مواضع: أحدها: من رأى عبده يبيع ويشتري كما يفعل المأذون له في التجارة فيسكت فإن العبد يصير بذلك مأذونا له، الثاني: الشفعة يعلمها الشفيع فيسكت، لا يشهد على أنه طالب لها، فسكوته إسقاط لحقه في الطلب، الثالث: الإنسان يباع وهو حاضر عالم بذلك، ثم يقال له قم مع مولاك فيقوم فهذا إقرار منه بالرق وإن لم يتكلم به، الرابع: البائع للشيء بثمن حال فيقبضه المشتري والبائع ساكت فهذا إذن منه في القبض، الخامس: البكر في النكاح) المحلى ٤٣٨/٨.

(٣) ينظر: أصول الشاشي ٢٦٢/١، الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ٥٠٤، موسوعة القواعد الفقهية ٥/ ١٠٩، سبل السلام ١٣٢/٤، المبسوط ١٠٨/٢٦، لسان الحكام ٢٢٦/١، فتح القدير للكمال ابن الهمام ٨/ ١٧٦، أسنى المطالب في شرح روض الطالب ٣٨٦/٤، الذخيرة ٣٠٨/١٢، الفواكه الدواني ٢٢١/٢.

به في الشرع[1]، والحكمة من ذلك حتى لا يعطى كل مدع ما ادعاه بغير بينة، وهذا بسبب أن جانب المدعي ضعيف، لأنه يخالف الأصل، وهو البراءة للذمة من أي شغل إلا ببينة، فأمره الشرع بحجة قوية، فإذا انعدمت الحجة القوية من جانب المدعي، وهي البينة، اكتفي بالحجة الضعيفة من جانب المنكر، وهي اليمين لدفع الاستحقاق في دعوى خصمه، فإذا أمر القاضي المدعى عليه باليمين فامتنع فلم يحلف فهو إذن دلالة بالنكول، فإذا نكل وقضى القاضي بنكوله لزمته الدعوى، لأن النكول قرينة ظاهرة تدل على صدق الدعوى، فهو بمنزلة الرضا بلزوم الدعوى بطريق الإقرار[2]، والحكم بالنكول دليله السنة[3] وفعل الصحابي[4]، بل الإجماع من الصحابة على الحكم والقضاء بالنكول[5].

المطلب الثالث عشر
الإجازة لتصرف الفضولي دلالة[6]

إذا اشترى شخص لآخر أو باع له بغير إذن منه، أي كان تصرفه بطريق الفضول وهذا ما يعرف في كتب الفقهاء بتصرف الفضولي، فهي متوقفة

(١) ينظر: الإقناع في مسائل الإجماع ١٤٨/٢.

(٢) البينة تكون في الحكم في الدعاوي مبنية على غلبة الظن المستفاد من براءة الأصل تارة، ومن الإقرار تارة، ومن البينة تارة، ومن النكول مع يمين الطالب المردودة أو بدونها وهذا كله مما يبين الحق ظاهرًا فهو بينة. ينظر: إغاثة اللهفان ٦١/٢.

(٣) عن ابن عَبَّاسٍ أَنَّ النبي ﷺ قال: «لو يُعْطَى الناس بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنَّ الْيَمِينَ على الْمُدَّعَى عليه». صحيح مسلم، كتاب، باب الْيَمِينِ على الْمُدَّعَى عليه، ١٣٣٦/٣، حديث رقم (١٧١١).

(٤) قضى عثمان ﷺ على ابن عمر ﷺ بنكوله عن اليمين. ينظر: المحلى، ٤٢/٩.

(٥) لم أجد من نقل الإجماع غير الحنفية. ينظر: نصب الراية ١٠١/٤، الدراية في تخريج أحاديث الهداية ١٧٦/٢.

(٦) ينظر: المنثور ٣٤٠/٣، البحر المحيط في أصول الفقه ٧/ ٣٦٨، التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ٣/ ٢١٤، عمدة القاري ٢٣/١٢، المبسوط ١٥٣/١٣، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٣٤٥/١، منار السبيل ٢٨٩/١، القوانين الفقهية ١٦٣/١.

على إجازة المالك، فإذا لم يجز هذا التصرف فلا ينفذ بلا خلاف[1]، لكن إذا أجازه بعد الانتهاء كان كمن أذن له في البيع عند الابتداء، لعدم زوال الملك المحترم إلا برضى المالك أو من يقوم مقامه من وكيل، أو وصي، أو غيره، وإجازة المالك للفضولي يكون صراحة ودلالة، ومن الدلالة إجازته أن يأخذ ثمن المبيع، أو أن يعطيه أجرًا على فعله، أو أن يستبشر ببيعه ويدعو له، أو تمكين المشتري من القبض للمبيع والتصرف فيه، فهذه دلائل قبول وإجازة لبيع الفضولي ما لم ينفسخ البيع، لأن الإجازة بعد الفسخ غير صحيحة.

المطلب الرابع عشر
الإقرار بنسب المولود دلالة[2]

يثبت النسب بالإقرار ما لم يكن المُقَر به من زنى، أو كذّب المُقِرَ العقلُ، بأن يكون في سنه أو مثله، أو كذبه الشرع بأن يدعيه آخر، لأن الإقرار حجة في استلحاق الأولاد لا سيما من الإماء، والإقرار يكون صراحة ودلالة، ومن الإقرار دلالة على قبول النسب وثبوته له سكوته عند ولادة المولود على فراشه ولم ينفه، أو هنئ به فسكت، أو قابل الدعاء بالتأمين، أو كافأه بدعاء مثله، كقوله: رزقك الله مثله، أو أحسن جزاءك، ومن الدلالة كذلك الإقرار بتوأمه أو السكوت عنه، فهذه الأحوال تثبت النسب دلالة، وهي قائمة مقام القول صراحة، ولا نفي بعد الإقرار بهما، لأن الإقرار يكذب النفي فإذا مضت مدة من الزمن كان كالرضا بالقول.

(١) إنما الخلاف في الإجازة لبيع الفضولي بعد البيع، فلا يصح بيع الفضولي عند الشافعي وابن المنذر ولو أجيز بعد لأنه غير مالك ولا مأذون له حال العقد، وأما عند أبي حنفية ومالك وإسحاق فيصح مع الإجازة ودليل صحته وجوازه عندهم حديث عروة البارقي، ووجه الدلالة فيه، أن عروة البارقي لم يكن وكيلًا للنبي ﷺ إلا في الشراء فقط. ينظر: عمدة القاري ١٦/ ١٦٧، منار السبيل ١/ ٢٨٩.

(٢) ينظر: المبدع ٨/ ٩٥، الإنصاف للمرداوي ٩/ ٢٥٥، كشاف القناع ٥/ ٤٠٣، السيل الجرار ٢/ ٤٣٠، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية ١٠/ ٢٧٤.

المطلب الخامس عشر
القبول بثمن المساومة[1] دلالة[2]

تعارف الناس على البيع والشراء بطريقة السوم، الذي يتم برضى الطرفين، والمساومة من صور البيوع المباحة[3] بالثمن[4]، التي يتم فيها

(١) المُسَاوَمَةُ: المُجاذَبَة بَيْنَ البائع وَالمُشْتَري عَلَى السّلْعة وفَصلُ ثَمنها. والسوم طلب المبيع بالثمن الذي تقرر به البيع. ينظر: التعريفات ١/١٦٣، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٣/٢٧٢.

(٢) ينظر: الهداية شرح البداية ٣/٥٣، فتح القدير لابن الهمام ٦/٤٧٧، البحر الرائق ٦/١٠٧، حاشية ابن عابدين ٤/٥٧٣.

(٣) البيوع المباحة أنواع كثيرة، من أهمها وأشهرها:
١. بيع المساومة: وهو أن يسوم السلعة بثمن، ثم يشتريها إن رضي البائع بالسوم.
٢. بيع التولية: وهو أن يقول البائع: ولَّيتك السلعة بما اشتريتها به.
٣. بيع المرابحة: وهو أن يذكر السلعة وثمنها ثم يقول: بعتك إياها بربح خمسة أو عشرة مثلًا.
٤. بيع المخاسرة: وهو أن يذكر السلعة وثمنها ثم يقول: بعتك هذه السلعة بخسارة ثلاثة أو خمسة ريالات مثلًا.
٥. بيع الشركة: وهو أن يقول المشتري بعد قبض السلعة: أشركتك فيما اشتريت على ما سمي في النصف أو الربع مثلًا.
٦. بيع الإقالة: وهو أن يقول البائع للمشتري: أَقِلني بيعتي، فيقول: أَقَلْتك، أو يقول المشتري للبائع: أقِلْني، فيقول: أقلتك.
٧. بيع الهبة: إذا كان على شرط العوض.
٨. بيع الصرف: وهو بيع نقد بنقد.
٩. بيع الصلح: إذا كان الصلح على الإقرار.
١٠. بيع المبادلة: وهو أن يبيع سلعة بسلعة أخرى، وتسمى المقايضة.
١١. بيع النسيئة: وهو أن يبيعه سلعة بثمن مؤجل بمدة معلومة.
١٢. بيع التراضي والتعاطي: بأن يعطيه السلعة، ويأخذ الثمن، من غير كلام.
١٣. البيع الموقوف: وهو أن يبيع سلعة غيره بغير إذنه، فإن أجازه صح وإلا رده.
١٤. بيع السلم: وهو بيع موصوف في الذمة بثمن مقبوض في مجلس العقد.
١٥. بيع الخيار: وهو إعطاء الفرصة للبائع والمشتري أن يختار ما يناسبه من إمضاء البيع أو فسخه.
ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي ٣/٤٠٠- ٤٠١، مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة ص: ٧١١.

(٤) ينقسم البيع بالنسبة إلى الثمن إلى الأقسام التالية: الأول: المساومة، والثاني: المزايدة، والثالث: الأمانة. فالأول والثاني تقدم، والثالث: بيوع الأمانة: وهي التي يحدد فيها الثمن بمثل رأس المال، أو أزيد، أو أنقص. وسميت بيوع الأمانة؛ لأنه يؤتمن فيها البائع في إخباره برأس المال، وهي ثلاثة أنواع: أ – بيع المرابحة: وهو مبادلة المبيع بمثل الثمن الأول، وزيادة ربح معين على رأس المال. ب – بيع التولية، وهو البيع الذي يحدد فيه رأس المال نفسه ثمنًا بلا ربح ولا خسارة. ج – بيع الوضيعة، أو الحطيطة، أو النقيصة: وهو بيع يحدد فيه الثمن بنقص عن رأس المال، أي بخسارة. ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٩/ ٩، موسوعة الفقه الإسلامي ٣/ ٣٨٤.

التفاوض على قدر الثمن إذا وجدت السلعة أو كانت أمام الطرفين، وفي حال الاتفاق نهى الشرع عن السوم لآخر حال مساومة الطرف الثاني حتى يدع، وقد يكون الاتفاق صراحة، بأن يقول البائع قبلت السعر، أو دلالة بأن يتساوما على ثمن، وكانت السلعة بيد البائع فأعطاه إياها ولم يحبسها عنه، كأن يقول: بعتك بخمسة وعشرين درهمًا، فيقول المشتري اشتريت بعشرين درهمًا، فأعطاه الثمن وسلمه البائع السلعة، أو عدها له، أو كالها، أو وزنها، أو ذرعها له، فإنها دلالة على قبول السوم، والبيع بعشرين درهمًا دلالة، لتمكينه السلعة، مع أن له حق الحبس حتى يستلم كامل الثمن، لكن إعطاءه السلعة دلالة على القبول بالسعر الذي عرضه المشتري، ويقاس عليه قبول المشتري بالثمن، عندما تعرض عليه السلعة كقول البائع بعتك بخمسة وعشرين درهمًا، فيقول المشتري: سأشتريها إذا أعجبتني أو أن يختار إحدى السلع حال تعددها، فيكون المشتري قد قبل بالثمن من البائع دلالة، لأن الأخذ منه كان للاختبار لا للثمن.

الخاتمة

الحمدُ لله الذي من اعتصم بحبل رجائه وفقه وهداه، ومن لجأ إليه حفظه ووقاه، أحمده على ما أعطى من الإنعام وأولَّاه، وأشكره على ما خوّله بفضله وأسداه.

وبعد أن أعان الله في إتمام هذا البحث، نلحق به ما توصلنا إليه من أهم النتائج، وهي على النحو الآتي:

١. العمل بالإذن دلالة، هو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ومن خالف، تنصرف أدلته إلى إخراج الإشارة والحركة عن الكلام والنطق، لا عدم العمل بالإذن دلالة.

٢. يفارق الإذن دلالة الإذن صراحة بطريقة التعبير عنه، فالتعبير عن الإذن صراحة يكون باللفظ، والتعبير عن الاذن دلالة يكون بكل ما يفهم منه الإذن غير اللفظ كالإشارة والحركة وغيرهما.

٣. للإذن دلالة وسائله المعبرة عنه، كان من أهمها: الفعل، والإشارة، والسكوت، والاستبشار.

٤. أحوال الدلالة مقابل الصراحة ثلاثة، هي: إما أن تكون الأضعف أو تكون مماثلة، أو تكون الأقوى، والأقوى هي المعتبرة عن التعارض ما لم يتم العمل بالدلالة مسبقًا.

٥. لا يحق الإذن دلالة إلا لمن خول له الشرع ذلك، كالمالك، والقاضي، والولي، والوكيل، وصاحب الحق.

٦. لا ينتهي الإذن في المأذون فيه دلالة في نوعين من المعاملات، الأولى: المأذون به شرعًا كإحياء الموات، والثانية: العقود اللازمة التي لا إقالة فيها.

٧. يزول وينتهي التصرف بانتهاء الإذن في المتصرف فيه، والإذن ينتهي بعدة أمور منها: الموت، والجنون، والحجر، العزل، الرجوع عن الإذن، وإتمام التصرف في المأذون فيه، وخروج العين المأذون فيها عن ملك الآذن، أو هلاك المأذون فيه.

٨. الإذن العام، ومثله الإذن المطلق غير المقيد أو المحدد بشرط، مباح دائمًا حتى يحصل رفعه بأمر آخر، كالحجر أو منعه من التصرف، بخلاف الإذن الخاص الذي ينتهي بالانتهاء من المأذون به.

٩. من لا يملك التصرف في الشيء لا يملك الإذن فيه، لأن التصرف مرتبط بالملكية، فمن لا يملك الشيء لا يملك التصرف فيه، ومن لا يملك التصرف لا يملك الإذن فيه ضرورة.

١٠. الإذن في الشيء، إذن فيما يقتضي ذلك الشيء، فمن أذن له في مصلحة أذن له بما يلزم تلك المصلحة، كالدعوة إلى عقيقة، يلزم منها الإذن بطعامها.

١١. تصرفات المأذون له نافذة ومعتبرة، يلزم منها ما يلزم من تصرفات المالك، كالضمان في حال التلف أو الدرك في النزاع والمطالبة.

١٢. السكوت لا يكون إذن دلالة، إلا إذا صحبته القرائن، أو الأمارات، أو الأحوال الدالة على الرضا والسماح.

والله أسال الثبات على الحق والدين وبلوغ رتبة العاملين للدين في الدارين، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤٠٤هـ.

٢. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤١٢هـ.

٣. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي.

٤. الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٥. الأشباه والنظائر، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤٠٣.

٦. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٧. أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة - بيروت.

٨. أصول الشاشي، أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٢هـ.

٩. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، لأبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

١٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل – بيروت – ١٩٧٣م.

١١. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت – الطبعة: الثانية ١٣٩٥ – ١٩٧٥م.

١٢. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد الشربيني الخطيب، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر – بيروت – ١٤١٥.

١٣. الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبدالملك الكتامي الحميري الفاسي، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

١٤. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة – بيروت – الطبعة: الثانية ١٣٩٣ه.

١٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٦. إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، سبط ابن الجوزي، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليفي، دار السلام – القاهرة – الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٧. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة: الثانية.

١٨. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، حققه وضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

١٩. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة: الثانية ١٩٨٢م.
٢٠. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي – الكويت – ١٤٠٧، الطبعة: الأولى
٢١. البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب – بيروت.
٢٢. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
٢٣. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، دار الفكر – بيروت – الطبعة: الثانية ١٣٩٨.
٢٤. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبدالسلام تدمرى، دار الكتاب العربي، لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.
٢٥. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبدالرحمن بن حسن الجبرتي، دار الجيل، بيروت.
٢٦. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتب الإسلامي – القاهرة. – ١٣١٣هـ.
٢٧. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي ابن سليمان المرداوي الحنبلي، تحقيق: د. عبدالرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد – السعودية/ الرياض – الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
٢٨. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية – بيروت.
٢٩. تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة: الأولى ١٤٠٥ – ١٩٨٤.

٣٠. تذكرة الحفاظ، أبو عبدالله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى
٣١. التروك النبوية «تأصيلًا وتطبيقًا»، محمد صلاح محمد الإتربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.
٣٢. التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.
٣٣. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة: الأولى ١٤٠٥هـ.
٣٤. التقرير والتحرير في علم الأصول، ابن أمير الحاج.، دار الفكر – بيروت – ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.
٣٥. تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دُوزِي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعَيمي، جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، الطبعة: الأولى، من ١٩٧٩ – ٢٠٠٠م.
٣٦. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي،محمد عبدالكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب – ١٣٨٧هـ.
٣٧. تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.
٣٨. التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر – بيروت، دمشق – الطبعة: الأولى ١٤١٠هـ.

٣٩. تيسيرُ علم أصول الفقه، عبدالله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
٤٠. الثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر – الطبعة: الأولى، ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م.
٤١. الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت – الطبعة: الثالثة ١٤٠٧.
٤٢. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، دار الشعب، القاهرة.
٤٣. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر – بيروت.
٤٤. حاشية الرملي على أسنى المطالب شرح روض الطالب النووي، للإمام الرملي، دار الكتاب الإسلامي.
٤٥. حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج، سليمان الجمل، دار الفكر، بيروت.
٤٦. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت- ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
٤٧. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ –١٩٩٩م.

٤٨. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي، دار الفكر - بيروت - الطبعة: الثانية ١٣٨٦هـ.
٤٩. دراسات أصولية في القرآن الكريم، محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية - القاهرة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٥٠. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة - بيروت.
٥١. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تحقيق: تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت.
٥٢. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبدالنبي بن عبدالرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٥٣. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب - بيروت - ١٩٩٤م.
٥٤. الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض - ١٣٩٠هـ.
٥٥. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة: الرابعة ١٣٧٩م.
٥٦. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر.
٥٧. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - ١٤١٤ - ١٩٩٤.

٥٨. السنن الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن النسائي، تحقيق: د/ عبدالغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤١١ - ١٩٩١.

٥٩. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤٠٥هـ.

٦٠. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، عبيدالله ابن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦.

٦١. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله الزركشي المصري الحنبلي، قدم له ووضع حواشيه: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٦٢. شرح القواعد الفقهية، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، تحقيق: صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق / سوريا - الطبعة: الثانية ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٦٣. شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٦٤. شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية.

٦٥. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب - بيروت - الطبعة: الثانية ١٩٩٦م.

٦٦. صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بِلبان الفارسيِّ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة: الثانية ١٤١٤ – ١٩٩٣.

٦٧. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٦٨. طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى أبو الحسين، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت.

٦٩. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنه وي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٩٩٧م.

٧٠. طبقات المفسرين، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة: الأولى، مكتبة وهبة – القاهرة – ١٣٩٦.

٧١. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق: د. محمد جميل غازي، مطبعة المدني – القاهرة.

٧٢. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٧٣. عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة: الثانية ١٩٩٥م.

٧٤. الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، عمر الغزنوي الحنفي، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الإمام أبي حنيفة – بيروت – الطبعة: الثانية ١٩٨٨م.

٧٥. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، أحمد ابن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، تحقيق: أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية – لبنان/بيروت – الطبعة: الأولى ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

٧٦. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار الفكر - ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٧٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت.

٧٨. فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية

٧٩. الفروع وتصحيح الفروع، محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ.

٨٠. الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٨١. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، أ. د. وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، دار الفكر - سوريَّة - دمشق، الطبعة: الرَّابعة.

٨٢. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم ابن سالم النفراوي المالكي، دار الفكر - بيروت - ١٤١٥.

٨٣. فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبدالرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر - الطبعة: الأولى ١٣٥٦هـ.

٨٤. قواعد الفقه ١٩٣/٢، التحبير شرح التحرير ٣١٧/١، التعريفات الفقهية ٩٦/١.

٨٥. قواعد الفقه، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الصدف ببلشرز - كراتشي - الطبعة: الأولى ١٤٠٧ - ١٩٨٦.

٨٦. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٨٧. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، عبدالرحمن بن صالح العبداللطيف، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

٨٨. القواعد، ابن رجب الحنبلي، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة - الطبعة: الثانية ١٩٩٩م.

٨٩. القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي.

٩٠. الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، عبدالله بن قدامة المقدسي، المكتب الإسلامي - بيروت.

٩١. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د مهدي المخزومي / د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٩٢. كتاب الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٩٣. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبدالله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٩٦م.

٩٤. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٢هـ.

٩٥. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٩٦. لسان الحكام في معرفة الأحكام، إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي، دار البابي الحلبي – القاهرة – الطبعة: الثانية ١٣٩٣ – ١٩٧٣م.
٩٧. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر – بيروت، الطبعة: الأولى.
٩٨. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي، المكتب الإسلامي – بيروت – ١٤٠٠هـ.
٩٩. المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة – بيروت.
١٠٠. المتواري علي تراجم أبواب البخاري، ناصر الدين أحمد بن محمد المعروف بابن المنير الاسكندري، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، مكتبة المعلا – الكويت – ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م
١٠١. مجلة الأحكام العدلية، جمعية المجلة، تحقيق: نجيب هواويني، كارخانه تجارت كتب.
١٠٢. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبدالرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي، حققه وخرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ.
١٠٣. مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، أبو محمد بن غانم بن محمد البغدادي، تحقيق: أ.د محمد أحمد سراح، أ.د علي جمعة محمد.
١٠٤. مجموع فتاوى ابن تيمية (كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية)، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية.
١٠٥. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة: الأولى ٢٠٠٠م.

١٠٦. المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة – بيروت.

١٠٧. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت – ١٤١٥هـ.

١٠٨. مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة، محمد بن إبراهيم ابن عبدالله التويجري، دار أصداء المجتمع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الحادية عشرة، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م.

١٠٩. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد القاري، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

١١٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية – بيروت.

١١١. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي – دمشق – ١٩٦١م.

١١٢. المطلع على أبواب المقنع، محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، تحقيق: محمد بشير الأدلبي، دار المكتب الإسلامي – بيروت – ١٤٠١هـ.

١١٣. المُعَامَلَاتُ المَالِيَّةُ أَصَالَة وَمُعَاصَرَة، دُبْيَانِ بن محمد الدُّبْيَانِ، تقديم: مجموعة من المشايخ، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٣٢هـ

١١٤. معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣.

١١٥. معجم الأفعال المتعدية بحرف، تأليف: موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي.

١١٦. معجم الصحابة، عبدالباقي بن قانع، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة - الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ.

١١٧. معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

١١٨. معجم اللغة العربية المعاصرة، د/ أحمد مختار عبدالحميد عمر، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

١١٩. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، دار الفضيلة.

١٢٠. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبدالقادر / محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية دار الدعوة..

١٢١. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٢٢. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت - لبنان - الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٢٣. معلمة زايد الفقهية والأصولية، مجموعة من الباحثين، مؤسسة زايد ابن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية.

١٢٤. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤٠٥هـ.

١٢٥. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - لبنان.

١٢٦. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٢٧. منار السبيل في شرح الدليل، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، تحقيق: عصام القلعجي، مكتبة المعارف - الرياض - الطبعة: الثانية ١٤٠٥هـ.

١٢٨. المنثور في القواعد، محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - الطبعة: الثانية ١٤٠٥.

١٢٩. منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، محمد عليش، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١٣٠. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى ابن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢.

١٣١. منهج الطلاب، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨، الطبعة: الأولى.

١٣٢. المُهَذَّبُ فِي عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ المُقَارَنِ (تحريرٌ لمسائِلِه ودراستها دراسةً نظريَّةً تطبيقيَّةً)، عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

١٣٣. المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الفكر - بيروت.

١٣٤. الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المعروف بالشاطبي، تحقيق: عبدالله دراز، دار المعرفة - بيروت.

١٣٥. الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، دار السلاسل- مطابع دار الصفوة.

١٣٦. مَوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٣٧. موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، محمد نعيم محمد هاني ساعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة: الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٣٨. الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.

١٣٩. النبوات، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٨٦هـ.

١٤٠. نصب الراية لأحاديث الهداية، عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث - مصر - ١٣٥٧.

١٤١. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار الفكر للطباعة - بيروت - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٤٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٤٣. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل - بيروت -١٩٧٣م.

١٤٤. الهداية شرح بداية المبتدي، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغياني، المكتبة الإسلامية.

١٤٥. الوسيط في المذهب، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام – القاهرة – الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ.

فهرس المحتويات

الغِيبة المباحة وصورها المعاصرة
دراسة فقهية

إعداد:
د. عيسى بن سليمان بن فهد العيسى
الأستاذ المساعد بقسم الفقه بكلية الشريعة
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن من أعظم الجوارح عملًا، وأعظمها اكتسابًا، جارحة اللسان؛ لذا فقد وردت النصوص الكثيرة في التنويه بشأن هذه الجارحة تصريحًا وتلويحًا، وهذه الجارحة من أجل نعم الله على الإنسان، ولكن الخاسرين في استثمارها كثير، فكانت العناية بحفظ اللسان من أوجب الواجبات؛ لذا عظّمت الشريعة أمر اللسان، ونوهت ببيان فضل استثمار هذه النعمة، وسوء عاقبة من أضاع نفسه فلم يستثمرها بل كانت عليه وبالًا، فبكلمة واحدة يحرم دم الإنسان وعرضه وماله، وبكلمة واحدة يخسر الإنسان دينه، ويهوي في النار، فكف اللسان وضبطه وحبسه أصل الخير كله، ومن ملك لسانه فقد ملك أمره وأحكمه وضبطه(١)، وقد قال الله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق]، وقال ﷺ: «مَنْ يَضْمَنْ لي مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَمَا بَيْنَ رِجْلَيْه(٢) أَضْمَنْ لَهُ الجَنَّة»(٣)، وقال ﷺ: «إِنَّ العَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بالكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللهِ، لا يُلْقِي لَهَا بَالًا، يَرْفَعُهُ اللهُ بِهَا دَرَجَاتٍ، وَإِنَّ العَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ

(١) ينظر: جامع العلوم والحكم ٢/١٣٤، شرح كتاب تحفة الملوك ٢/٢٠٨٤.

(٢) قال ابن حجر في فتح الباري ١٤/٦٢٠: "(لحييه) بفتح اللام وسكون المهملة والتثنية، هما العظمان في جانبي الفم، والمراد بما بينهما اللسان، وما يتأتى به النطق، وبما بين الرجلين الفرج".

(٣) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، رقم (٦٤٧٤).

بِالكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ، لاَ يُلْقِي لَهَا بَالًا، يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ»[1]، فإذا تبين هذا عُلم أن من أهم المهمات العناية بهذا اللسان، ومن العناية به دراسة الأحكام التي تتعلق به، ومن ذلك حكم الغيبة وما يستثنى منها؛ ولا يخفى على عامة المسلمين تحريم الغيبة[2]، وما تحدثه من مفاسد عديدة يطول ذكرها[3]، إلا أن من المداخل التي ترد على كثير من الناس، وتسبب الوقوع في شراكِ هذا المنكَر العظيم، ما وردَ من نصوص تدل على جواز الغيبة في مواضع، فوقعوا في أعراض المسلمين من غير إحكامٍ لتلك المواضع، ولا معرفة لضوابطها وحدودها ومقاصدها، فهذا جانب من الجوانب[4]، وجانب آخر أن بعض الناس وقع في أمر يظنه من الورع، فكف لسانه -زاعمًا- امتثال خطاب الشرع في البعد عن الغيبة، وأهمل ما ورد من نصوص أخرى تطالبه بالقيام بالحق في هذه المواضع، وأهمل قاعدة الدين الكبرى في الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ لذا أُنكِر على بعض الأئمة كلامهم في الرواة جرحًا وتعديلًا، وأُنكِر على بعض العلماء وأهل الخير تحذيرهم من الشر وأهله بسبب توهم المنكِر أن هذا من الغيبة المحرمة[5]؛ لذا كان بيان حكم الغيبة المباحة وضوابطها ومقاصدها من أهم الأمور، ومن أهميته أن الإخلال به يكتنفه في كثير من صوره أمران عظيمان، فهو إما أن يؤول إلى ترك واجب

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، رقم (٦٤٧٨).

(٢) وستأتي الإشارة إلى جملة من الأدلة الدالة على تحريم الغيبة.

(٣) قال العز بن عبدالسلام في القواعد الكبرى ١/١٥٣: «الغيبة مفسدة محرمة».
قال القرافي في الفروق ٤/٣١٦ الفرق الرابع والخمسون والمئتان: "وإنما حرمت -أي الغيبة-؛ لما فيها من مفسدة إفساد الأعراض". وقال العز بن عبدالسلام في القواعد الكبرى ١/١٥٤: "هتك الأعراض مفسدة كبيرة". وقال ابن العربي المالكي في القبس ٢٣/٤٢٤ (المطبوع ضمن موسوعة شروح الموطأ): "حرم الله تعالى ذلك - أي الوقوع في الأعراض بالغيبة-؛ لأنه تناولُ الأعراض، وكما حرم على الناس تناول أموال الناس ودمائهم بغير حق، كذلك حرم عليهم تناول أعراضهم بغير حق، ولا فرق بين الأحوال الثلاثة، وقد حفَّ الله الدماء بالقصاص، وحِف الأموال بالقطع، وحف الأعراض بالحد، كلٌّ ذلك حجب لا يحل اختراقها، فمن اخترقها بالأدنى أُدِّب، ومن اخترقها بالأقصى حدَّ، ترتيب حكيم للمصلحة، وتدبير عزيز له القهر والغلبة". وكأنه يشير بالأدنى إلى الغيبة؛ لأن سياق كلامه في الغيبة.

(٤) ينظر: أدب الدين والدنيا للماوردي ص٤٢٧.

(٥) الفرق بين النصيحة والتعيير لابن رجب ٣/٤٦٤ ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب.

أو مستحب، أو الوقوع في محرم، وقد قال ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ»[(١)]؛ لذا كان السلف الصالح هم الموفقون السائرون على الصراط السوي في الأمور كلها، ومن ذلك باب الغيبة، فهم إن تكلموا تكلموا بعلم، وإن سكتوا سكتوا عن علم[(٢)]، وبهذا يتجلى شيء من أهمية البحث في هذا الموضوع؛ ومن أهميته أن هذه المواضع يكثر الغلط فيها، ويدخل فيها الهوى، لذا كان من المهم البيان والتفصيل فيها، فإن من أعظم أسباب الخطأ الإجمال والإطلاق في مواضع يلزم فيها التفصيل والبيان، وقد قال ابن القيم في نونيته[(٣)]:

فعليك بالتفصيل والتمييز فالـ ... إطلاق والإجمال دون بيان
قد أفسدا هذا الوجود وخبطا الـ ... أذهان والآراء كل زمان

وقال[(٤)]:

فعليك بالتفصيل إن هم أطلقوا ... أو أجملوا فعليك بالتبيان

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

سبق الإشارة إلى شيء من أهمية هذا الموضوع، وأبينها هنا بتفصيل أكثر، وينطوي في أهمية الموضوع أسباب اختياره.

١. أن العناية بأحكام ما يتلفظ به الإنسان من الأمور المهمة؛ لتعظيم الشارع لأمر اللسان كما تقدم.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، رقم (٦٤٧٥)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت إلا عن الخير، وكون ذلك كله من الإيمان، رقم (٤٧).

(٢) قال عمر بن عبدالعزيز رحمه الله لما سئل عن القَدَر قال في مقدمة جوابه - في سياق كلامه عن أهمية لزوم طريقة الصحابة والسلف: «فَارْضَ لِنَفْسِكَ مَا رَضِيَ بِهِ الْقَوْمُ لأَنْفُسِهِمْ، فَإِنَّهُمْ عَلَى عِلْمٍ وَقَفُوا، وَبِبَصَرٍ نَافِذٍ كَفُّوا، وَهُمْ عَلَى كَشْفِ الأُمُورِ كَانُوا أَقْوَى، وَبِفَضْلِ مَا كَانُوا فِيهِ أَوْلَى... فَقَدْ تَكَلَّمُوا فِيهِ بِمَا يَكْفِي، وَوَصَفُوا مِنْهُ مَا يَشْفِي، فَمَا دُونَهُمْ مِنْ مَقْصَرٍ، وَمَا فَوْقَهُمْ مِنْ مَحْسَرٍ، وَقَدْ قَصَّرَ قَوْمٌ دُونَهُمْ فَجَفَوْا، وَطَمَحَ عَنْهُمْ أَقْوَامٌ فَغَلَوْا، وَإِنَّهُمْ بَيْنَ ذَلِكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ) رواه أبو داود في كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم (٤٦١٢) وقال الألباني: "صحيح مقطوع".

(٣) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ص٥٧، رقم البيت ٧٧٤، ٧٧٥.

(٤) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ص١١٨، رقم البيت ٢٠٥٩.

٢. أن الغِيبة المباحة من أكثر المسائل وقوعًا.

٣. تساهل كثير من الناس في أمر الغِيبة، ومن أسباب ذلك استعمال المواضع التي وردت ببيان إباحة الغِيبة على غير وجهها.

٤. أن هذا الموضوع يكتنفه أمران: إما إفراط أو تفريط، فهو بحاجة إلى دراسة تبين ضوابطه وقواعده ومقاصده.

٥. أن هذا الموضوع يتعلق بمقاصد عظيمة عُنيت الشريعة بها من حفظ الأديان والأعراض، ومن السعي إلى حفظ المجتمع بتقوية أواصر المحبة فيه، ومنع أسباب الاختلاف والفرقة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة علمية فيه، تعنى بسياق الأقوال والأدلة والمناقشة[1]، لذا رغبت في الكتابة في هذا الموضوع ببحث بعنوان (الغِيبة المباحة وصورها المعاصرة دراسة فقهية)، سائلًا المولى جل وعلا الهدى والسداد والتوفيق للصواب.

هذا وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث، وسرت فيه وفق الخطة التالية:

المقدمة: وفيها حمد الله والصلاة على رسوله ﷺ، وافتتاحية الموضوع، وبيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة.

التمهيد: وفيه أربعة مطالب:

(١) يوجد كتابات متفرقة للمتقدمين من أبرزها ما كتبه الغزالي في إحياء علوم الدين ومن بعده غالبًا يعول عليه، وكذلك كتب الشوكاني رسالة مختصرة في الموضوع بعنوان (رفع الريبة فيما يجوز وما لا يجوز من الغيبة)، وموضوع الغيبة المباحة يحتاج لزيادة بسط وإيضاح، فأرى من المهم تناول هذا الموضوع بالدراسة؛ لكثرة وقوعه وشيوعه، وغفلة كثير من الناس عن أحكامه؛ لذا رغبت أن أكتب هذا البحث، سائلًا المولى عز وجل التوفيق والسداد.

المطلب الأول: تعريف الغِيبة لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: تعريف المباح لغة اصطلاحًا.

المطلب الثالث: حكم الغِيبة.

المطلب الرابع: تعريف الغِيبة المباحة.

المواضع التي ذكر إباحة الغيبة فيها، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: غيبة المظلوم لظالمه.

المبحث الثاني: الغيبة لتغيير المنكر.

المبحث الثالث: الغيبة حال الاستفتاء.

المبحث الرابع: الغيبة لقصد النصيحة (التحذير من الشر).

المبحث الخامس: غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة.

المبحث السادس: غيبة الشخص لقصد التعريف به.

الخاتمة.

الفهرس.

التمهيد

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
تعريف الغِيبة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى
تعريف الغِيبة لغة

جاء في مقاييس اللغة: "(غيب) الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون، من ذلك الغيب: ما غاب، مما لا يعلمه إلا الله...، والغِيبة: الوقيعة في الناس من هذا؛ لأنها لا تقال إلا في غَيْبَة"(١).

وفي المصباح المنير: "اغتابه اغتيابًا، إذا ذكره بما يكره من العيوب وهو حق، والاسم: الغِيبة، فإن كان باطلًا فهو الغيبة في بهت"(٢).

وفي القاموس المحيط: "غابه: عابه، وذكره بما فيه من السوء، كاغتابه، والغِيبة: فِعلة منه، تكون حسنة أو قبيحة"(٣).

(١) مقاييس اللغة ٤٠٣/٤. ط دار الفكر تحقيق: عبدالسلام هارون.
(٢) المصباح المنير ص٣٧٢.
(٣) القاموس المحيط ص١٢١. وينظر: التعريفات للجرجاني ص١٦٥.

المسألة الثانية

تعريف الغِيبة اصطلاحًا

تقدم ذكر التعريف اللغوي، وفي الجملة لا يكاد يخرج التعريف الاصطلاحي عن التعريف اللغوي[١]، وقد أشار النبي ﷺ إلى حدها الشرعي، ففي حديث أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رسُولَ الله ﷺ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْغِيبَةُ؟» قالوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «ذِكْرُكَ أَخَاكَ بما يَكْرَهُ» قِيلَ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أخي مَا أَقُولُ؟ قَالَ: «إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ، فقد اغْتَبْتَهُ، وإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ مَا تَقُولُ فَقَدْ بَهَتَّهُ»[٢].

وقد سعى العلماء إلى بيان حقيقتها استنادًا إلى هذا النص منطوقًا ومفهومًا وسياقًا ومقصدًا مع النظر في النصوص الأخرى، والقواعد العامة في الشريعة، فمن تلك التعريفات قول الغزالي: "اعلم أن حد الغيبة: أن تذكر أخاك بما يكرهه لو بلغه، سواء ذكرت نقصًا في بدنه...إلخ، وذكر أن كل ما يفهم المقصود فهو داخل في الغيبة"[٣].

قال الزمخشري: "هي ذكر السوء في الغيبة"[٤].

قال القرطبي: "وهي أن تذكر الرجل بما فيه... ثم قال: هي ذكر العيب بظهر الغيب"[٥].

قال النووي: "هي ذكرك الإنسان بما فيه مما يكره، سواء كان في بدنه،

(١) ينظر: سبل السلام ٢٣٦/٨، الموسوعة الفقهية ٣٣٠/٣١.

(٢) رواه مسلم في كتب البر والصلة، باب تحريم الغيبة، رقم (٢٥٨٩).
قال شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى ٢٢٢/٢٨ لما سئل عن غيبة أناس معينين: "أصل الكلام في هذا أن يعلم أن الغيبة هي كما فسرها النبي ﷺ".

(٣) إحياء علوم الدين ٥١٠/٥. وذكر في ٥١٤/٥ أن الغيبة لا تقتصر على اللسان، وقال: "التعريض به -أي نقصان المسلم- كالتصريح والفعل فيه كالقول، والإشارة والإيماء والغمز والرمز والكتابة والحركة وكل ما يفهم المقصود فهو داخل في الغيبة".

(٤) الكشاف ٢٨٤/٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٤٠٢/١٩، ٤٠١.

أو دينه، أو دنياه، أو نفسه، أو خَلقه، أو خُلُقه، أو ماله، أو ولده، أو والده، أو زوجه... أو غير ذلك مما يتعلق به، سواء ذكرته بلفظك أو في كتابك، أو رمزت، أو أشرت إليه بعينك، أو يدك، أو رأسك، أو نحو ذلك[١]... وضابطه: كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم"[٢].

جاء في النهاية في غريب الحديث: "أن يذكر الإنسان في غَيبته بسوء وإن كان فيه، فإذا ذكرته بما ليس فيه فهو البهت والبهتان"[٣].

وقال الراغب الأصفهاني: "الغيبة: أن يذكر الإنسان غيره بما فيه من عيب من غير أن أحوج إلى ذكره"[٤].

وقال ابن التين: "الغيبة: ذكر المرء بما يكرهه بظهر الغيب"[٥].

قال الجرجاني: "الغيبة: ذكر مساوي الإنسان في غيبته وهي فيه"[٦].

وقال العيني: "أن يتكلم خلف الإنسان بما يغمه لو سمعه، وكان صادقًا"[٧].

وقال الحجاوي: "ذكر الإنسان من ورائه بسوء"[٨].

وفي فتاوى اللجنة الدائمة: "ذكر الشخص أخاه بما فيه من العيوب والنقائص على جهة الازدراء والتحقير والذم"[٩].

والذي يظهر لي أن أحسن حد لها أن يقال في تعريف الغيبة المذمومة شرعًا هي: ما أفهم انتقاص مسلم بشيء فيه يكرهه حال عدم حضوره.

(١) الأذكار ص٥٣٤. وينظر: عمدة القاري ١٩٩/٢٢.
(٢) الأذكار ص٥٣٧، وينظر: الزواجر ٣٠/٢.
(٣) النهاية في غريب الحديث ص٦٨٤.
(٤) مفردات القرآن ص٦١٧. ونقل عنه ابن حجر في الفتح ٦٠٦/١٣: تعريف الغيبة بقوله: "قال الراغب: هي أن يذكر الإنسان عيب غيره من غير محوج إلى ذكر ذلك".
(٥) ينظر: فتح الباري ٦٠٦/١٣.
(٦) التعريفات للجرجاني ص١٦٥.
(٧) عمدة القاري ١٩٩/٢٢.
(٨) شرح منظومة الآداب الشرعية للحجاوي ص١٠٠.
(٩) فتاوى اللجنة الدائمة ١٧/٢٦.

شرح التعريف المختار وبيان محترزاته:

(ما أفهم انتقاص) أي: كل شيء أفهم الانتقاص بقول أو فعل أو غير ذلك.

(انتقاص) إشارة إلى قصد الانتقاص، فخرج بذلك ما لا يقصد فيه الانتقاص كالتعريف مثلًا، وكذلك ما يقصد به التزكية وإن كان المتحدث عنه يكره ذكر ذلك عنه(١).

(مسلم) يخرج الكافر؛ لأن النصوص ذكرت قيد الأخ، والمراد الأخ بالإسلام، فيخرج به الكافر، فليست غيبته كغيبة المسلم، ولا يعني ذلك جواز انتهاك عرضه ولكن المراد أن الأحاديث الواردة في الغيبة، المشددة في حكمها هي في غيبة المسلم، أما غيبة الكافر فهي تدخل في عموم النهي عن الاعتداء على أعراض الكفار المحترمين(٢).

(بشيء فيه) يخرج البهتان، فإن البهتان ذكره بما يكره في غيبته بما ليس فيه.

(يكرهه) يفيد أن النظر إلى الشخص في كراهته هذه الصفة، لا إلى المتحدث.

---

(١) لذا قرر جماعة من العلماء أن المدح لإنسان أو تزكيته وإن كان يكره ذلك لا يعد غيبة جاء في المنتقى في شرح الموطأ في بيان معنى الغيبة قال ٤٨٨/٩ عند شرح قوله ذكر المرء بما يكره: يعني "من أفعال المرء وأقواله وصفاته التي يكره أن يوصف بها، وربما ذم بها". وينظر: الزواجر ٢٤/٢ فقد قال في سياق كلامه عن الغيبة: "الوقيعة لا بد أن تكون بنقص". وينظر: نهاية المحتاج ٤١٨/٤، فتح ذي الجلال والإكرام ٢٧١/١٥. وحاصل كلامهم يدل على أن المقصود أن يكره أن يوصف بهذا الوصف لا أن يكره أن يذكر، فكراهيته أن يذكر بالمدح والتزكية لا يعد غيبة، وإن كان قد ينهى عنه لمقتض آخر، والله أعلم.

(٢) الكافر الحربي تجوز غيبته؛ لأنه حلال الدم والمال والعرض، أما غير الحربي فالخلاف في جواز غيبته خلاف قوي جدًا، والقول بأن غيبته لا تدخل في نصوص الغيبة الخاصة أشبه؛ لأنها مقيدة بالأخ المسلم، والأصل في القيود أنها معتبرة، ولو قيل بأن غيبته محرمة -وفي هذا القول قوة- فليس تحريم غيبته كتحريم غيبة المسلم، والله أعلم. ينظر: الفروق ٤٣٣/٢، ٤٣٥، القبس ٤٢٤/١٢، الفواكه الدواني ٤٥٤/٢، أسنى المطالب ٢٨٧/٦، الجامع لعلوم الإمام أحمد ٢٦/٢٠، فتح ذي الجلال والإكرام ٢٦٨/١٥، ٢٧٠، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ٤٧٠/١٢.

(حال عدم حضوره) يخرج ما كان في حضوره، فإنه لا يسمى غِيبة بل سبًّا.

وبعد معرفة التعريف اللغوي والاصطلاحي يتبين صلة ما بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي الذي اشتق منه، وهو أن الكلام يكون في حال غيبة الشخص أي عدم حضوره، فهذا وجه الارتباط بينهما، إلا أنها في الاصطلاح قيدت بقيود أخرى.

ويتضح مما سبق أن ما يحصل من وقوع في الأعراض ونشر للمساوي في وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي الحديثة، كالكتابة في المواقع الإلكترونية وتصوير الصور ومقاطع الفيديو ونشرها أو المشاركة في شيء من ذلك مما فيه انتقاص أحد من المسلمين، داخل في الغيبة المذمومة المحرمة؛ إذ هي عادة وغالبًا تقع في غَيبة المتحدَّث عنه، وفي أحوال كثيرة لا يكاد يطلع عليها، بل إن سرعة انتشارها وشيوعها أكثر ضررًا من مجرد الكلام في مجلس من المجالس.

المطلب الثاني
تعريف المباح

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى
تعريف المباح لغة

جاء في مقاييس اللغة: "(بَوَح) الْبَاءُ وَالْوَاوُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ سَعَةُ الشَّيْءِ وَبُرُوزُهُ وَظُهُورُهُ، فَالْبُوحُ جمعُ بَاحَة، وَهِيَ عَرْصَةُ الدَّارِ... وَمِنْ هَذَا الْبَاب إِبَاحَةُ الشَّيْءِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَحْظُورٍ عَلَيْهِ، فَأَمْرُهُ وَاسِعٌ غَيْرُ مُضَيَّق"(١).

(١) مقايس اللغة ١/٣٢٥.

وجاء في الصحاح: "[بوح] باحة الدار: ساحتها، وأبحتك الشيء: أحللته لك. والمباح: خلاف المحظور"[١].

المسألة الثانية

تعريف المباح اصطلاحًا

المباح اسم مفعول، وعرف عند الأصوليين بتعريفات متعددة منها: "ما لا يثاب على فعله وتركه، ولا يعاقب على تركه وفعله"[٢]. واعترض عليه بأنه تعريف بمتعلق الحكم لا الحكم نفسه، لذا الأجود في تعريفه أن يقال: ما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته.

أو يقال: ما أذن الشارع في فعله وتركه إذنًا مطلقًا[٣].

المطلب الثالث

حكم الغيبة

من الأمور المعلومة في الشرع تحريم غِيبة المسلم[٤]، وذكر الشوكاني أن تحريمها من قطعيات الشريعة[٥]، وقد حكى الإجماع على تحريمها

(١) الصحاح ١/٣٥٦، وينظر: القاموس المحيط ص٢١٤.

(٢) شرح الورقات في أصول الفقه، لجلال الدين المحلي ص٨٩.

(٣) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب ١/٦٧، الإحكام للآمدي ١/١٦٥،الشرح الكبير على الورقات للعبادي ص٥٤، المهذب للنملة ١/٢٥٧، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين ص٢٥٧.

(٤) ينظر: سبل السلام ٨/٢٣٧.

(٥) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨١. وقد اختلف في كونها من الكبائر، وعامة العلماء على أنها من الكبائر وحكاه بعضهم إجماعًا منهم القرطبي فقد قال في الجامع لأحكام القرآن ١٩/٤٠٥: "لا خلاف في أن الغيبة من الكبائر". اهـ إلا أن ثبوت الإجماع محل نظر فقد نقل عن الغزالي وغيره أنها من الصغائر، ونقل عن بعض العلماء التفريق بين أنواع الغيبة باعتبار الكلام نفسه، وباعتبار الذي وقِع في عرضه، ينظر: ينظر: فتح الباري ١٣/٦٠٧، الزواجر عن اقتراف الكبائر ٢/٢٢، ٢٣، الفواكه الدواني ٢/٤٥٤، كشاف القناع ١٥/٢٩١، ٢٩٢، وليس هذا موضع بسط المسألة.

ابن حزم(١)، والنووي(٢)، وابن كثير(٣)، والنفراوي(٤)، والصنعاني(٥)، والشوكاني(٦)، وغيرهم(٧)، ومن الأدلة على ذلك تحريمها: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (١٢)﴾ [الحجرات]، وكل دليل يدل على تحريم الظلم يصح الاستدلال به على تحريم الغيبة قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الاغتياب من ظلم الأعراض قال تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات:١٢]، فقد نبههم على التوبة من الاغتياب، وهو من الظلم"(٨)، وكذلك الأدلة الدالة على تحريم الوقوع في العرض تدل على تحريم الغيبة، فإن "الإنسان يتألم قلبه من قرض عرضه، كما يتألم بدنه من قطع لحمه لأكله بل أبلغ؛ لأن عرض العاقل عنده أشرف من لحمه ودمه"(٩) وفي "العرض حق مؤكد لله تعالى... فحرمت [أي الغيبة] رعاية لحق الله تعالى، وقطعًا للناس عن الأعراض والخوض فيها بوجه من الوجوه..."(١٠)، وغير ذلك من الأدلة مما هو مبثوث في الكتاب والسنة، وستجد جملة منها في ثنايا هذا البحث، "وحكمة تحريمها

(١) ينظر: مراتب الإجماع ص٢٥٢.
(٢) ينظر: الأذكار ص٥٣٥.
(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/٢٧١.
(٤) ينظر: الفواكه الدواني ٢/٤٥٤.
(٥) ينظر: سبل السلام ٨/٢٣٧.
(٦) ينظر: رفع الريبة فيما يجوز وما لا يجوز من الغيبة للشوكاني١١/٥٥٥٧ (المطبوع ضمن الفتح الرباني في فتاوى الإمام الشوكاني).
(٧) فقد نقل ابن مفلح في الآداب الشرعية ص١١ عن ابن حزم نقله الإجماع على تحريم الغيبة، ولم يتعقبه، ونقل ابن حجر في فتح الباري ١٣/٦٠٧ حكاية النووي الإجماع، ولم يتعقبه، وينظر أيضًا: كشاف القناع ٥/٢٨٥، شرح فصول الآداب لمانع الروقي ص٢٠٠، الفوائد المجموعة في شرح فصول الآداب للفوزان ص١٥١.
(٨) مجموع الفتاوى ١٨/١٨٨. وينظر: إتحاف الكرام بشرح كتاب الجامع من بلوغ المرام للفوزان ص١٧٤.
(٩) الزواجر ٢/١٢، وقد أورد جملة من الأدلة على تحريم الوقوع في الأعراض في ٢/١٤.
(١٠) الزواجر ٢/١٣.

مع أنها صدق: المبالغة في حفظ عرض المؤمن، والإشارة إلى عظيم تأكد حرمته"(١)، فينبغي رعاية هذا الأمر كما رعاه الشارع، والعناية به وتعظيمه كما عظمه الشارع.

المطلب الرابع
تعريف الغيبة المباحة

لم أقف على تعريف للغيبة المباحة إلا أنه يمكن استخراج تعريف لها من عبارات العلماء عند كلامهم في الغيبة وما يستثنى منها(٢)، فيقال في تعريفها: ذكر المسلم بعيب فيه حال عدم حضوره لحاجة أو مصلحة راجحة.

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(ذكر) يشمل جميع أنواع الذكر، ولم أقل انتقاص؛ لأنه وإن جاز ذكره بعيب فيه لحاجة أو مصلحة راجحة فلا يجوز كونه على وجه والانتقاص.

(المسلم) يخرج به الكافر، فقد سبق الإشارة إلى أن النصوص قيدت الغيبة بالأخ أي المسلم، مما يفيد خروج الكافر من ذلك، وأن حكم غيبته ليست كغيبة المسلم.

(بعيب) يخرج ذكره بغير العيوب، وإن كان يكره ذلك كمدحه بما هو أهلٌ له.

(فيه) يخرج البهتان، فإن البهتان ذكره بما يكره في غيبته بما ليس فيه.

(حال عدم حضوره) يخرج ما كان في حضوره، فإنه لا يسمى غِيبة بل سبًّا.

(لحاجة أو مصلحة راجحة) فيه إشارة إلى الضابط العام للسبب

(١) الزواجر ١٢/٢.
(٢) سيأتي الإشارة إلى شيء منها عند الكلام على المواضع التي ذُكر إباحة الغيبة فيها.

الناقل للغيبة من التحريم إلى الإباحة، فإذا لم تقم الحاجة أو المصلحة الراجحة فالأصل في الغيبة التحريم.

تنبيه: المراد بالغيبة المباحة هنا ما ليست بمحرمة، أي المأذون فيها شرعًا، فتشمل المباح (الجائز)، والمندوب، والواجب[1].

(١) يعبر جماعة من العلماء عن هذا المبحث بقولهم: ما يباح من الغيبة، وبعضهم يعبر عن ذلك بقوله: الغيبة التي يحل لصاحبها الكلام بها، ويقصدون بذلك ما لا يأخذ حكم الغيبة في التحريم وليس مقصدهم الاقتصار على كونه مباحًا في جميع الصور المذكورة، فقد صرحوا في بعض المواضع التي ذكروها على أنه يجب هذا الأمر ولا يقتصر على الإباحة، ولكن من مسالك العلماء التعبير عمّا خرج من التحريم بالإباحة أي أنه خرج عن التحريم وليس مقصدهم أن حكمه حكم الإباحة التي هي من الأحكام الخمسة. ينظر: غذاء الألباب ١/ ٨٤، حاشية ابن عابدين ٩/ ٥٨٦.

المواضع التي ذُكر إباحة الغيبة فيها، والكلام فيها في تمهيد، وستة مباحث:

التمهيد

قبل الشروع في بيان هذه المواضع يحسن التنبيه على معنى ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية فقد قال رحمه الله: "ذكر الناس بما يكرهون هو في الأصل على وجهين: أحدهما: ذكر النوع. والثاني: ذكر الشخص المعين الحي أو الميت، أما الأول: فكل صنف ذمه الله ورسوله يجب ذمه، وليس ذلك من الغيبة، كما أن كل صنف مدحه الله ورسوله يجب مدحه،... فالله تعالى ذم الكافر، والفاجر، والفاسق،...، وأما الشخص المعين فيذكر ما فيه من الشر في مواضع..." إلخ.[1]، وهذا المعنى الذي ذكره شيخ الإسلام كان عليه جماعة من السلف قال إبراهيم النخعي: "كانوا لا يرونها غيبة ما لم يسم صاحبها"[2].

وبهذا يظهر أن تصوير مقاطع الفيديو أو الصور للأشخاص ونحوها ونشرها، أو المشاركة في شيء من ذلك مع طمس ما يدل على أعيانهم بحيث لا يعرفون، لا يدخل في الغيبة المحرمة؛ لأنها ليست تكشف الشخص وتعيبه فلا تدخل في ذكر الشخص المعين، أما إن كشفت صورته، أو دلت قرائن

(١) مجموع الفتاوى ٢٢/٢٢٥.

(٢) رواه ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان ٣/٥٥٤، وينظر: الاختيار ٤/٢٢٨، شرح تحفة الملوك ٢/٢٠٨٩، ملتقى الأبحر وشرحه مجمع الأنهر ٤/٢٢١، الدر المنتقى ٤/٢٢١، حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٥، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ١٢/٤٧١.

الأحوال على تعيينه فتدخل في الغيبة ويجري عليها حكم الغيبة، ومدى صحة وقوة الاستثناء من التحريم بحسب المقتضي لهذا التصوير، والله أعلم(١).

والمقصود في البحث هنا ذكر الشخص المعين، والأصل في ذلك أن غِيبة المسلم محرمة، وقد سبق ذكر الأدلة على ذلك، إلا أن هذا الأصل يستثنى منه جملة من المواضع، وهذه المواضع منهم من حدها بضابط ومنها من عدها عدًا، ومنهم من أشار إلى ضابطها ثم حصرها بمواضع.

فمن العلماء من ذكر أن ضابط الغيبة المباحة وجود الحاجة منهم الراغب الأصفهاني، والعيني، وابن سعدي، وغيرهم(٢).

وقد أشار جماعة من العلماء أن الضابط في إباحة الغيبة وجود المصلحة -أي الراجحة- والغرض الشرعي الصحيح الذي لا يمكن التوصل إليه إلا بها، منهم الغزالي، والعز ابن عبدالسلام، والنووي، وابن كثير، وابن رجب، وابن عثيمين، وغيرهم(٣).

(١) جاء في فتاوى اللجنة الدائمة ١٥/٢٦ سؤال نصه: «إذا ذكرت قصة واقعية دون ذكر الأسماء، فهل تعتبر هذه غيبة؟ ج- إذا كانت كريهة، ولم توجد قرائن أحوال تعين أو ترجح أصحاب الواقعة فليست بغيبة، لكن إذا كانت تثير شرًا، أو كانت ذريعة إلى فساد، فذكرها حرام لذلك، وإن لم تكن غيبة». وينظر: فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ٤٧١/١٢.

(٢) ينظر: مفردات القرآن ص٦١٧، عمدة القاري ١١/١٣ شرح الحديث رقم ٢٤٦٠، فتح الباري ١٥٥/٤، شرح عمدة الأحكام لابن سعدي ص٧٣٩، فتاوى اللجنة الدائمة ٢٠/٢٦.

(٣) قال الغزالي في الإحياء ٥٣٧/٥: «المرخص في الغيبة... هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل إليه إلا به».
وكذلك ذكر البهوتي في كشاف القناع ٢٨٥/٥، والرحيباني في مطالب أولي النهى ٢٠٤/٢.
قال ابن عبدالسلام في القواعد الكبرى ١٥٣/١: "لكنها -أي الغيبة- جائزة إذا تضمنت مصلحة واجبة، أو جائزة التحصيل".
وقال النووي في الأذكار ص٥٤٠: "فإنها -أي الغيبة- تباح في أحوال للمصلحة، والمجوِّز لها غرض صحيح شرعي لا يمكن الوصول إليه إلا بها". وينظر: رياض الصالحين مع شرحه لابن عثيمين ١٣٤/٦، تفسير سورة الحجرات لابن عثيمين ص٥٢، فتاوى اللجنة الدائمة ٢٠/٢٦، ٢١.
وقد ذكر في إحكام الأحكام ص٩١٣: أن ذكر الأوصاف المذمومة يجوز إذا تعلق بذلك مصلحة أو ضرورة. وقال ابن كثير في تفسيره ٢٧١/٤: "الغيبة محرمة بالإجماع، ولا يستثنى من ذلك إلا ما رجحت مصلحته"

وفي تفسير القرطبي: "إذا كان في ذكره بالسوء فائدة فلا بأس بذلك"[1].

وذكر ابن حجر الهيتمي وابن عابدين أنها تباح لأسباب؛ لأجل الضرورة[2].

ومعرفة هذه المواضع وحدودها وضوابطها ومقاصدها من الأمور المهمة التي من تجاوزها وقع في المحظور، فإن «التفكه بأعراض المسلمين حرام، والأصل فيه العصمة»[3]، وقال الشوكاني عن هذا المبحث: "فإنه من المهمات الدينية؛ لعظم خطر الوقوع فيه، مع تساهل كثير من الناس في شأنه، ووقوعهم في خطره، إلا من عصمه الله من عباده... وقبل التكلم على هذه الصور، اعلم أنا قدمنا أن تحريم الغيبة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، والصيغة الواردة في الكتاب والثابتة في السنة عامة عمومًا شموليًا يقتضي تحريم الغيبة من كل فرد من أفراد المسلمين، لكل فرد من أفرادهم، فلا يجوز القول بتحليل ذلك في موضع من المواضع لفرد أو أفراد، إلا بدليل يخصص هذا العموم، فإن قام الدليل على ذلك فبها ونعمت، وإن لم يقم فهو من التقول على الله بما لم يقل، ومن تحليل ما حرمه الله بغير برهان من الله جل وعلا"[4].

ومن أدلة من قيدها بالضرورة السياق الوارد في الآية، والمثال الكاشف

= وقال ابن رجب في الفرق بين النصيحة والتعيير: "أما إن كان فيه [أي ذكر الإنسان بما يكره] مصلحة لعامة المسلمين أو خاصة لبعضهم، وكان المقصود منه تلك المصلحة فليس بمحرم". ينظر: مجموع رسائل الحافظ ابن رجب ٢/٤٦٤.

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٩/٤٠٩.

(٢) ينظر: الزواجر ٢/١٣، حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٦. وذكر ابن حجر الهيتمي في الزواجر ٢/٢٦ في موضع آخر: أنها تجب أو تباح لغرض صحيح شرعي لا يتوصل إليه إلا بها.

(٣) الفروق ٤/٣١٢، وينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ٢٦/٨، ١١، ١٤.

(٤) رفع الريبة ١١/٥٥٧٠، ٥٥٧١. وما ذكره الشوكاني من الأمور المهمة وهو تقرير الأصل في الباب، وأيضًا من المهم تجلية ضوابط ما يستثنى منه؛ لئلا يوضع في غير محله.

عن حقيقة الغيبة وشناعتها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الحجرات:١٢].

ووجه الاستدلال: أن الآية أشارت إلى جواز غيبة المسلم في حال الضرورة بهذا المثال؛ فإن لحم الميت إنما يحل بالضرورة المتحققة [(١)].

وأما من توسع في ذلك فمأخذه ما سيذكر من أدلة عند عرض المواضع المستثناة، وأيضًا يستدل بقاعدة الشريعة الكلية في الموازنة بين المصالح والمفاسد، ولعل هذا القول أرجح، والله أعلم بالصواب.

أما عن المواضع التي ذكر العلماء أنها مما يستثنى من الغيبة المحرمة فهي متعددة سأتناولها في المباحث الآتية[(٢)]:

---

(١) ينظر: الزواجر ٢/١٣.

(٢) اختلف العلماء في عدها، ردًا ومدًّا -أي أن بعضهم يرد هذه المواضع بعضها إلى بعض، وبعضهم يمدها ويفصل بينها-، لكن الذي اشتهر عند كثير من العلماء أنها ستة وسيأتي ذكر كل واحد منها على استقلال، وأول من وقفت عليه ممن ذكرها بهذا العدد الغزالي، ثم تبعه كثير من العلماء، قال النووي في الأذكار ص٥٤٣ لما فرغ من ذكرها: "هذه ستة أسباب ذكرها العلماء مما تباح بها الغيبة... وممن نص عليها هكذا أبو حامد الغزالي في (الإحياء)، وآخرون من العلماء، ودلائلها ظاهرة من الأحاديث الصحيحة المشهورة، وأكثر هذه الأسباب مجمع على جواز الغيبة بها".، وقد نقل كلام الغزالي أحمد بن عبدالرحمن المقدسي في مختصر منهاج القاصدين ص١٨٨، ونقله بمعناه الحجاوي في شرحه لمنظومة الآداب ص١٠١، وذكر أن ممن قال بهذا ابن أبي الفتح البعلي من الحنابلة، ونقلها أيضًا ابن حجر الهيتمي في الزواجر ٢/٢٦، وذكر أنها تنحصر فيها، وتبعه على ذلك محمد بن علي المالكي في تهذيب الفروق ٤/٢٣٠، وقد ذكر أيضًا هذه الأسباب النووي في شرح صحيح مسلم ص١٥٤٦، حديث رقم (٢٥٨٩)، وفي رياض الصالحين، وقال ابن عثيمين في شرحه لرياض الصالحين ٦/١٣٦ ما حاصله: "كلامه جيد وصواب، وله أدلة"، وممن ذكر هذه الأسباب الستة أو بعضها القرطبي في المفهم ٦/٥٧٠، ٥٧٣، والعز ابن عبدالسلام في القواعد الكبرى ١/١٥٣، والقرافي في الفروق ٤/٣١٠ الفرق الثالث والخمسون والمئتان، وزكريا الأنصاري في أسنى المطالب والرملي في حاشيته عليه ٦/٢٨٦، وينظر أيضًا: مجمع الأنهر ٤/٢٢١، الدر المنتقى ٤/٢٢١، حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٦، نهاية المحتاج ٤/٤١٨، حاشية القليوبي على كنز الراغبين ٣/٣٢٦، غذاء الألباب١/٨٥، فتاوى اللجنة الدائمة ٢٦/٢٠، ١٠. وأشار إليها جماعة من الفقهاء من سائر المذاهب كما سيأتي في سياق بحث المسائل إن شاء الله.
ولما كانت هذه المواضع الستة عليها عامة العلماء، وتعضدها الأدلة في الجملة جعلت هذه المواضع على شكل مباحث لبيان أدلة كل موضع، وما يتعلق به من مسائل وضوابط، ثم أضفت بعض المواضع الأخرى التي ذكرها بعض الفقهاء، ولم يوافقهم غيرهم، والأدلة لا تعضدها.

المبحث الأول
غيبة المظلوم لظالمه

غيبة المظلوم لظالمه لا تخلو إما أن تكون عند من له قدرة على إنصافه، أو عند من لا قدرة له على إنصافه، وإما أن تكون في مظلمته التي ظلمه فيها أو في غيرها، وبهذا يتحرر فيها أربع مسائل:

المسألة الأولى
غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من له قدرة على إنصافه

كأن يقول لصاحب الولاية أو للقاضي فلان سرق مالي.

ذهب عامة العلماء إلى إباحة غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من له قدرة على إنصافه، وهو قول عامة العلماء، وحكي الإجماع على هذا[١].

فقد ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما، وعن إبراهيم النخعي ومجاهد، وغيرهم[٢]، وهو مذهب الحنفية[٣]، والمالكية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤٠٨/١٩.

(٢) فقد ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما رواه عنه ابن جرير في تفسيره ٦٢٥/٧، وينظر: أحكام القرآن لابن العربي ٥٢٧/١. وورد عن إبراهيم النخعي رواه عنه ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان ٥٥٢/٣، وجاء أيضًا عن مجاهد. ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٢٨٠/٣.

(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٢٨٠/٣، الاختيار ٢٢٨/٤، عمدة القاري ٣٢/٢١، شرح كتاب تحفة الملوك ٢٠٨٨/٢، ملتقى الأبحر وشرحه مجمع الأنهر ٢٢١/٤، الدر المنتقى ٢٢١/٤، حاشية ابن عابدين ٥٨٦/٩، الفتاوى الهندية ٣٦٢/٥.

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي ٥٢٧/١، إكمال المعلم بفوائد مسلم ٥٦٥/٥، الجامع لأحكام القرآن ٤٠٨/١٩، الفروق ٣١٥/٤، المدخل لابن الحاج ٢٠٣/١، حاشية العدوي على شرح الخرشي ١٣٢/٤، الفواكه الدواني ٤٥٤/٢.

(٥) ينظر: إحياء علوم الدين ٥٣٧/٥، تفسير البغوي ص٣٤٧، الأذكار ص٥٤١، طرح التثريب ١٨٩٠/٦، أسنى المطالب وحاشية الرملي عليه ٢٨٧/٦، نهاية المحتاج ٤١٨/٤.

(٦) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٢٩/٢٢، إعلام الموقعين ص١٠٠٣، الآداب الشرعية ص١٥٩، شرح منظومة =

ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴿١٤٨﴾﴾ [النساء].

وجه الاستدلال: أن «هذا الاستثناء قد أفاد جواز ذكر المظلوم للظالم بما يبين للناس وقوع الظلم له من ذلك الظالم، ورفع صوته بذلك، والجهر به في المواطن التي يجتمع فيها الناس...»[1].

يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن عموم النصوص في تحريم الغيبة أقوى؛ لصراحتها، مع اشتداد عضدها بوقوع الإجماع عليها، وآية جواز ذكر المظلوم للظالم وإن كانت قطعية المتن فهي ظنية الدلالة... فتقصر دلالتها على ذكره بالسوء الذي فعله من الظلم الذي أوقعه على المظلوم في وجهه، ولا يجوز ذكره في غيبته»[2].

يعترض عليه: بأن مسلك تخصيص هذا الموضع من النهي عن الغيبة أقوى؛ لمجموع أدلة هذا القول.

الوجه الثاني: أن المراد بالآية الدعاء على الظالم كما نقل عن جماعة من السلف منهم ابن عباس رضي الله عنهما، والحسن وغيرهم[3].

= الآداب للحجاوي ص١٠١، كشاف القناع ٢٨٥/٥، غذاء الألباب ٨٥/١، مطالب أولي النهى ٢٠٤/٢، ٦١٤/٦، وبهذا القول قال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى ٢٢٩/٢٨، وابن سعدي في تفسيره ٢٤٧/٢ [المطبوع ضمن مجموع مؤلفاته]، وينظر: شرح عمدة الأحكام لابن سعدي ص٧٣٩، وبه قال أيضًا ابن عثيمين، ينظر: شرح رياض الصالحين لابن عثيمين ١٤٣/٦، تفسير سورة النساء لابن عثيمين ٣٨٠/٢، تفسير سورة الحجرات لابن عثيمين ص٥٤، فتاوى نور على الدرب ٤٨٨/١٢، وذكر السفاريني في كشف اللثام ٤٥٤/٦ أنه استدل بحديث هند رضي الله عنها على جواز ذكر الإنسان بما لا يعجبه إذا كان على وجه الاستفتاء والشكاية ونحو ذلك، ولم يتعقب هذا الاستدلال، وينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/٢٦، ٢٠.

(١) رفع الريبة ٥٥٧٢/١١. وقال القرطبي في تفسيره ٢٠١/٧: الذي يقتضيه ظاهر الآية أن للمظلوم أن ينتصر من ظالمه -ولكن مع اقتصاد- إن كان مؤمنًا... وإن كان مجاهرًا دعا عليه جهرا، ولم يكن له عرض محترم...إلخ. وينظر: أحكام القرآن لابن العربي ٥٢٧/١، مجموع الفتاوى ٢٢٩/٢٨.

(٢) ينظر: رفع الريبة ٥٥٧٣/١١.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٦٢٥/٧، الجامع لأحكام القرآن ١٩٩/٧.

يعترض عليه: بأن عموم الآية يشمل الدعاء وغيره، وورد عن السلف في تفسيرها من الأوجه الأخرى ما يفيد أنها لا تقتصر على الدعاء(١).

الدليل الثاني: حديث أَبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ(٢) ظُلْمٌ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ»(٣).

وجه الاستدلال: أن «الموسر المتمكن إذا طولب بالأداء، ومَطَل، ظلم، وذلك يبيح من عرضه أن يقال فيه: فلان يمطل الناس، ويحبس حقوقهم، ويبيح للإمام أدبه وتعزيره حتى يرتدع عن ذلك، حكي معناه عن سفيان، وهو معنى قول ابن المبارك»(٤).

الدليل الثالث: حديث عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ(٥)»(٦).

وجه الاستدلال:أن النبي ﷺ ذكر أن ظلم الغني بمنعه الحق الذي عليه يحل للمظلوم أن يقع في عرضه بأن يقول: مطلني حقي(٧).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٦٢٧/٧، الجامع لأحكام القرآن ١٩٩/٧.

(٢) المطل: المدافعة، والمراد هنا: تأخير ما استحق أداؤه من غير عذر. ينظر: فتح الباري ٦٥/٦.

(٣) رواه البخاري في كتاب الحوالات، باب في الحوالة، وهل يرجع في الحوالة؟، رقم (٢٢٨٧)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني، وصحة الحوالة، واستحباب قبولها إذا أحيل على مليٍّ، رقم (١٥٦٤).

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٢٠١/٧. وينظر أيضًا: الجامع لأحكام القرآن ٤٠٩/١٩، إحياء علوم الدين ٥٣٧/٥، أحكام القرآن لابن العربي ٥٢٧/١.

(٥) قال ابن حجر في الفتح ٢٠٧/٦: "اللي بالفتح: المطل، لوى يلوي، والواجد بالجيم: الغني، من الوجد بالضم بمعنى القدرة ويحل بضم أوله أي يجوز وصفه بكونه ظالما".

(٦) رواه أبو داود في كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، رقم (٣٦٢٨)، والنسائي في كتاب البيوع، باب مطل الغني، رقم (٤٦٨٩)، وابن ماجه في كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين والملازمة، رقم (٢٤٢٧)، وأحمد ٢٢٢/٤ (ط الرسالة ٤٦٥/٢٩)، وسكت عنه أبو داود، وحسن إسناده ابن حجر في الفتح ٢٠٧/٦، وصححه الشوكاني كما في جواب له عن قوله تعالى ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [الفتح الرباني في فتاوى الإمام الشوكاني ١١٧٤/٣] وحسنه الألباني كما في الإرواء ٢٥٩/٥ رقم (١٤٣٤)، وقال محققو المسند: إسناده محتمل للتحسين.

(٧) نقل عن سفيان وهو أحد رواة الحديث أن المراد بحل عرضه أن يقول: مطلني، وبعقوبته: حبسه. ينظر: إحياء علوم الدين ٥٣٧/٥، أحكام القرآن لابن العربي ٥٢٧/١، الجامع لأحكام القرآن ٤٠٩/١٩، مجموع الفتاوى ٢٢٩/٢٨، فتح الباري ٢٠٧/٦.

الدليل الرابع: حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها قالت: قَالَتْ هِنْدٌ أُمُّ مُعَاوِيَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ آخُذَ مِنْ مَالِهِ سِرًّا؟ قَالَ: «خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ»[١].

وجه الاستدلال: أن هندًا رضي الله عنها ذكرت وصفًا يكرهه أبو سفيان رضي الله عنه بلا شك، ولكنه من باب التظلم والتشكي؛ لذا لم يزجرها النبي ﷺ، ولم ينكر عليها[٢].

الدليل الخامس: حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: (أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ يَتَقَاضَاهُ، فَأَغْلَظَ لَهُ، فَهَمَّ بِهِ أَصْحَابُهُ، فَقَالَ: «دَعُوهُ، فَإِنَّ لِصَاحِبِ الحَقِّ مَقَالًا»)[3].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أثبت أن لصاحب الحق مقالاً، ومما يدخل في ذلك شكاية من ظلمه عند من له قدرة على إنصافه ولو لم يكن الظالم حاضرًا[٤].

الدليل السادس: الإجماع، فقد حكي الإجماع على جواز الغيبة عند القاضي لطلب رفع المظلمة[٥].

الدليل السابع: أنه لا يمكنه استيفاء حقه إلا بذلك[٦].

الدليل الثامن: أن تظلمه في هذا الصورة من باب دفع الضرر، والشريعة جاءت بدفع الضرر[٧].

(١) رواه البخاري في كتاب البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة، رقم (٢٢١١)، ومسلم في كتاب الأقضية، باب قضية هند، رقم (١٧١٤).

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي ص١١٠٢، مجموع الفتاوى ٢٢٩/٢٨، إعلام الموقعين ص١٠٠٣، طرح التثريب ١٨٩٠/٦، فتح الباري ٢٦٧/١٢، عمدة القاري ٣٢/٢١ رياض الصالحين وشرحه لابن عثيمين ١٤٣/٦، تفسير سورة الحجرات لابن عثيمين ص٥٤.

(٣) رواه البخاري في كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر، باب لصاحب الحق مقال، رقم (٢٤٠١)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئًا فقضى خيرا منه...، رقم (١٦٠١).

(٤) استدل به الغزالي في إحياء علوم الدين ٥٣٧/٥.

(٥) جاء في الجامع لأحكام القرآن ٤٠٨/١٩: وكذلك قولك للقاضي تستعين به على أخذ حقك ممن ظلمك، فتقول: «فلان ظلمني....، ليس بغيبة، وعلماء الأمة على ذلك مجمعة».

(٦) ينظر: إحياء علوم الدين ٥٣٧/٥.

(٧) ينظر: تهذيب الفروق ٢٣٠/٤، إتحاف الكرام بشرح كتاب الجامع من بلوغ المرام لصالح الفوزان ص١٧٤.

وقيل: بتحريم غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من له قدرة على إنصافه، وإنما يذكر ذلك بحضرته، وهو قول الشوكاني[1]، واستدل على هذا بأن الأصل تحريم الغيبة، وأما الآية الواردة بإباحة ذكر الظالم فتحمل على أنها في وجهه، ولا يجوز ذكره في غيبته، فخصص مسألة ذكر الظلم أن تكون في وجهه، لا في غيبته؛ لعموم النصوص الناهية عن الغيبة، وهي أقوى[2].

ويناقش: بعدم التسليم بما ذكر؛ لأن من الأصول الكلية جواز استيفاء الحق من الظالم، وقد لا يتمكن من ذلك إلا ببيان الواقع عند من يستطيع القيام بذلك، ولا يستفيد في ذكره أمام الظالم، بل قد يتضرر بذلك، وقد حكي الإجماع على استثناء هذه الحالة، من أدلة تحريم الغيبة.

لذا فإن الصحيح إباحة غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من له قدرة على إنصافه؛ لما يلي:

أولًا: لما تقدم من ذكره من الأدلة.

ثانيًا: أن المصالح الكلية في حفظ حقوق الناس قد لا يمكن إقامة بعض صورها إلا بذلك.

ثالثًا: أن المرء بظلمه للآخرين أسقط شيئًا من حرمته، فأبيح للمظلوم أن يذكره بمظلمته عند من له قدرة على إنصافه ولو مع عدم حضوره.

ومما يدخل في هذا ما يفعله بعضهم من إرسال الصور أو مقاطع الفيديو إلى المسؤولين كل ولاية بحسبها واستخدام التطبيقات والمواقع التي تتقبل

(١) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٧٣.
(٢) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٧٣.

الشكاوى من الناس؛ لبيان ما وقع عليهم من ظلم وإثباته؛ ليرفع عنهم، وكذلك استخدام التطبيقات والمواقع التي تتقبل الشكاوى من الناس، فهذا لا بأس به حتى لو كان في غَيبة الشخص المشتكى.

المسألة الثانية
غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من لا قدرة له على إنصافه

كأن يقول لأي شخص لا يقدر على إنصافه أو مساعدته في ذلك: فلان سرق مالي.

اختلف العلماء غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من لا قدرة له على إنصافه على قولين:

القول الأول: تحريم غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من لا قدرة له على إنصافه، وهو مذهب الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

(١) ينظر: شرح كتاب تحفة الملوك ٢/٢٠٨٨، الدر المنتقى ٤/٢٢١، حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٦.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٩/٤٠٨، الفروق ٤/٣١٥، المدخل لابن الحاج ١/٢٠٣، حاشية العدوي على شرح الخرشي ٤/١٣٢، الفواكه الدواني ٢/٤٥٤.

(٣) بهذا صرح ابن حجر الهيتمي في الزواجر ٢/٢٦، والرملي في نهاية المحتاج ٤/٤١٨، وممن يستفاد من كلامه هذا القيد الغزالي في الإحياء ٥/٥٣٧، والنووي في الأذكار ٥٤١، وغيرهم

(٤) بهذا صرح الحجاوي في شرح منظومة الآداب الشرعية للحجاوي ص١٠١، وينظر: كشاف القناع ٥/٢٨٥، غذاء الألباب ١/٨٢، مطالب أولي النهى ٢/٢٠٤، ٦/٦١٤، فتاوى اللجنة الدائمة ٢٦/١٠، ٢٠، وقال ابن عثيمين في شرح رياض الصالحين ٦/١٤٣: "جواز غيبة الإنسان للتظلم منه، لكن بشرط أن يكون ذلك عند من يمكنه أخذ الحق لصاحبه، وأما إذا لم يكن ذلك فلا فائدة من التظلم". فكلامه هنا فيه إشارة إلى كونه شرطًا إلا أنه في تفسيره لسورة النساء ٢/٣٨١، وكذلك لسورة الحجرات ص٥٤ استظهر الجواز، فقد قال في تفسير سورة الحجرات: "ولكن هل يجوز مثل هذا إذا كان قصد الإنسان أن يخفف عليه وطأة الحزن والألم الذي في قلبه بحيث يحكي الحال على صديق له لا يمكن أن يزيل هذه المظلمة، لكنه يفرج عنه، أو لا؟ الظاهر أنه يجوز لعموم قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴿١٤٨﴾﴾ [النساء]، وهذا يقع كثيرًا... هذا لا بأس به؛ لأن الظالم ليس له حرمة بالنسبة للمظلوم"، وفي فتاوى نور على الدرب ١٢/٤٨٨ ذكر أن لا بأس أن يذكر ذلك لمن يفرج عنه من هذه المظلمة.

القول الثاني: إباحة غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من لا قدرة له على إنصافه، وهو قول بعض الحنفية[1].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن الأصل في الأعراض التحريم، فلا يعدل عنه إلا بأدلة واضحة.

الدليل الثاني: أن ذكر المظلوم لظلم من ظلمه عند من لا قدرة له على إنصافه لا فائدة فيه، فيمنع[2].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴿١٤٨﴾﴾ [النساء:١٤٨].

وجه الاستدلال: قال الشوكاني: "وأما إذا كان لا يرجو ذلك منهم – أي لا يرجو نصرته ودفع ظلامته– وإنما أراد كشف مظلمته وإشهارها في الناس، فظاهر الآية الكريمة يدل على جوازه؛ لأنه لم يقيدها بقيد يدل على أنها لا يجوز الجهر بالسوء من القول إلا لمن يرجو منه النصرة، ودفع المظلمة"[3].

(١) جاء في الفتاوى الهندية ٣٦٢/٥: "أعاره ثوبًا أو أقرضه دراهم ثلاثة أيام فمنعه أيامًا كثيرة وسوَّفه فوصفه عند الناس بكونها خائنًا وكذابًا يعذر في ذلك، كذا في القنية".
وممن استظهر هذا القول ابن عثيمين. ينظر تفسيره لسورة النساء ٣٨١/٢، ولسورة الحجرات ص٥٤.
وقد استدل لهذا القول الشوكاني إلا أنه انتصر أصلًا إلى عدم جواز ذكر الظالم في غيبته أصالة. ينظر: رفع الريبة ٥٥٧٢/١١،

(٢) ينظر: شرح رياض الصالحين لابن عثيمين ١٤٣/٦.

(٣) رفع الريبة ٥٥٧٢/٥. وجاء في تفسير الطبري ٦٢٧/٧: وقال آخرون – أي في تأويل الآية–: بل معنى ذلك: لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم، فيُخبر بما نيل منه، ثم نقل عن مجاهد قوله فيمن لم يحسن الضيافة، فيقول: أساء في ضيافتي ولم يحسن، وكأن ما نقل عن مجاهد خاص في الإخلال بحق الضيافة. لذا قال: هو في الضيافة، يأتي الرجل القوم، فينزل عليهم فلا يضيفونه، رُخص له أن يقول

الدليل الثاني: «أن الظالم ليس له حرمة بالنسبة للمظلوم»[(١)].

الدليل الثالث: أن المظلوم قد يحتاج لذلك؛ لما في ذلك من تخفيف وطأة الحزن والألم الذي في قلبه، وقد يجد عند من يتحدث معه شيء من التفريج لما هو فيه، وقد راعى الدين الإسلامي هذه المعاني، فلم يكبت النفوس بل شرع لها التنفيس بالمقدار الشرعي[(٢)].

يناقش: أن تخفيف وطأة الحزن والألم تكون بالالتجاء إلى الله، وبث الحزن إليه، كما سلك ذلك يعقوب عليه السلام، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يوسف:٨٦]، فهذا أجدى في تخفيف وطأة الألم، وأرجى، وأسلم من الوقوع في العرض من غير مصلحة راجحة ظاهرة، وهذا داخل في الصبر الجميل الذي لا شكوى معه أي لأحد من الخلق[(٣)].

يعترض على المناقشة: بأن بعض الناس يحتاج لبث الحزن إلى غيره؛ ليؤنسه ويسليه وربما يساعده في إيجاد حلٍّ لما هو فيه، مع بثه الحزن إلى الله، وهذا لا يتنافى مع الصبر وإن كان لا يصل إلى درجة الصبر الجميل.

يجاب عنه: بأن الشارع رخص له في شكاية ظالمه عند من يقدر على إنصافه، ففي هذا مجال في كشف مظلمته، وتفريج همه وحزنه.

فيهم، ولعله يكون من باب ذكر المثال. ثم قال الطبري بعد نقله الأقوال في تأويل الآية ٦٣١/٧: الصَّوَابُ فِي تَأْوِيل ذَلِكَ: لاَ يُحبُّ اللَّه أَيُّهَا النَّاسُ أَنْ يَجْهَرَ أَحَدٌ لأَحَد بالسُّوء منَ الْقَوْل ﴿إلاَّ مَنْ ظُلمَ﴾ بمَعْنَى: إلاَّ مَنْ ظُلمَ فَلاَ حَرَجَ عَلَيْه أَنْ يُخْبرَ بمَا أُسيءَ إلَيْه، وَإذَا كَانَ ذَلكَ مَعْنَاهُ، دَخَلَ فيه إخْبَارُ مَنْ لَمْ يُقْرَ أَوْ أُسيءَ قرَاهُ، أَوْ نيلَ بظُلْم في نَفْسه أَوْ مَاله غيره منْ سَائر النَّاس، وَكَذَلكَ دُعَاؤُهُ عَلَى مَنْ نَالَهُ بظُلْم؛ أَنْ يَنْصُرَهُ اللَّه عَلَيْه، لأَنَّ في دُعَائه عَلَيْه إعْلاَمًا منْهُ لمَنْ سَمعَ دُعَاءَهُ عَلَيْه بالسُّوء لَهُ. وينظر: تفسير سورة الحجرات لابن عثيمين ص٥٤، فتاوى نور على الدرب ٤٨٨/١٢.

(١) تفسير سورة الحجرات لابن عثيمين ص٥٥.

(٢) ينظر: تفسير سورة النساء لابن عثيمين ٣٨١/٢، ٣٨٤، تفسير سورة الحجرات لابن عثيمين ص٥٤، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ٤٨٨/١٢.

ونظير هذا ما ورد في الشرع من الإذن بهجر المسلم أقل من ثلاثة أيام، ومن الإحداد بالمقدار الشرعي وغير ذلك من المواضع.

(٣) نقل ابن القيم في بدائع الفوائد ١٠٢٧/٣ عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية: أن الصبر الجميل هو الذي لا شكوى معه.

الترجيح:

الخلاف في المسألة قوي، والقول بالتحريم أقوى؛ لما يلي:

أولًا: أن هذا أسلم وأبرأ للذمة، وقد قال ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّه وَاليَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ»[1]، والكلام في الظالم في هذه الصورة الظاهر أنه لا يدخل في الخير حتى ولو قيل بإباحته، فيرجح جانب الصمت عنه.

ثانيًا: أن فتح المجال للكلام في الظالم عند من لا قدرة له على إنصاف المظلوم قد يجر المتحدث إلى الزيادة في ذلك والتجاوز، فيذكره بأمور أخرى غير المظلمة التي وقعت عليه فيمنع من باب سد الذرائع.

ثالثًا: أن المستمع لا مصلحة له في سماع هذا، ولا فائدة من إسماعه أمرًا قد يأثم به.

رابعًا: أن الأصل في الأعراض التحريم، فلا ينتقل عنه إلا بدليل واضح، وبعض قضايا الأعيان قد يتجه القول فيها بالجواز؛ لظهور المصلحة الراجحة، والله أعلم.

ومما يدخل في هذا بث الصور ومقاطع الفيديو والكتابة في المواقع وفي ضمن المقاطع بيان ما وقع له من ظلم من هذا الشخص المتحدَّث عنه، فهذا إن كان عند قوم لا يقدرون على إنصافه أو السعي في ذلك فالأصل فيه التحريم إلا أن يثبت الاستثناء لوجود سبب آخر من الأسباب المبيحة للغيبة، والله أعلم.

---

(١) تقدم تخريجه.

المسألة الثالثة

غيبة المظلوم لظالمه في غير مظلمته عند من له قدرة على إنصافه

كأن يقول لصاحب الولاية أو للقاضي عند رفع شكواه على شخص اعتدى عليه في قضية مالية: فلان يشرب الدخان ويبيع المحرمات... ونحو ذلك.

الذي يظهر لي من كلام عامة العلماء أنه إنما يرخص له في ذكر مظلمته فقط دون غيرها، ويدل على هذا سياق كلامهم ومقتضاه وما ذكروه من أدلة وعلل للحُكم[(١)]؛ وحاصل الأدلة على ذلك ما يلي:

أولًا: ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قول الله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلۡجَهۡرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ إِلَّا مَن ظُلِمَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ١٤٨﴾ [النساء]: إنما نزلت في الرجل يظلم الرجل، فيجوز للمظلوم أن يذكره بما ظلمه فيه لا يزيد عليه[(٢)].

ثانيًا: أن الأصل في الأعراض التحريم، فلا يعدل عنه إلا بدليل واضح.

ثالثًا: أن المقصود من التظلم استيفاء حقه فلا يتجاوز ما يحتاجه.

رابعًا: ما يسببه هذا الأمر من إشاعة الفساد.

لكن قد يستثنى بعض الصور التي تقتضي ذكر بعض المظالم الأخرى

(١) فإن جماعة منهم يعبرون بقولهم: التظلم، وقولهم: كأن يقول: ظلمني وفعل بي كذا، وقولهم: يجوز للمظلوم أن يتظلم إلى السلطان والقاضي وغيرهما ممن له ولاية أو له قدرة على إنصافه من ظالمه فيذكر أن فلانا ظلمني: وفعل بي كذا، وأخذ لي كذا، ونحو ذلك. وهذه العبارات مفادها أنه يتظلم من شيء وقع عليه ليتوصل إلى حقه، ولا شك أن ذكر الظالم بعيوب أخرى لا علاقة لها بقضيته ومظلمته باقية على أصل التحريم، فتحمل النصوص التي قد يفهم منها الإطلاق على هذا المعنى، والله أعلم.
ينظر: حاشية ابن عابدين ٥٨٦/٩، إحياء علوم الدين ٥٣٧/٥، الأذكار ٥٤١، شرح منظومة الآداب الشرعية للحجاوي ص١٠١، كشاف القناع ٢٨٥/٥، تيسير الكريم المنان ٢٤٧/٢، شرح رياض الصالحين لابن عثيمين ١٤٣/٦. وسبق ذكر جملة من المراجع في مسألة غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته، فمفهوم ما سبق أنه لا يجوز له غيبته في غير مظلمته.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي ٥٢٧/١، وذكر ابن جرير في تفسيره ٦٣٢/٧ أن معنى الآية: ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ فلا حرج عليه أن يخبر بما أسيء إليه.

المماثلة لمظلمته التي وقعت من هذا الشخص؛ لتقوي جانبه في الشكوى وتبين صحة ما يقوله مما يؤيد قضيته التي طلب رفع الظلم عنه فيها، كأن تكون قضيته في بيان اختلاس مالي واحتيال، فيبين أن هذا وقع من هذا الشخص لأشخاص آخرين، وحُكِم عليه بظلمه واعتدائه وأخذ الحق منه، وأن قضيتهم واحدة أو متشابهة في صورتها، فهذا له وجه عند قيام الحاجة له بقدر الحاجة، والله أعلم.

ومما يدخل في هذا أن بعضهم يسعى بالنكاية بمن ظلمه بفضحه عند القاضي أو ولي الأمر فيما وقع له من ذنوب ومعاصٍ بأن يسجلها أو ينقلها عن غيره ويوصلها إليهم لا لقصد الإنكار عليه بل على سبيل التشفي منه، فالأصل في هذا التحريم، والله أعلم.

المسألة الرابعة

غيبة المظلوم لظالمه في غير مظلمته عند من لا قدرة له على إنصافه

كأن يقول لشخص لا قدرة له على إنصافه فلان -أي الذي ظلمه في قضية مالية مثلًا- يشرب الخمر ويسمع الغناء، ونحو ذلك، فقد سبق أنه لا يجوز عند من له قدرة على إنصافه، فعند من لا قدرة له على إنصافه من باب أولى، والله أعلم.

ومما يدخل في هذا أن بعضهم يسعى بالنكاية بمن ظلمه بفضحه بنشر معايبه وربما ما وقع فيه من ذنوب ومعاصٍ بين الناس بالوسائل المعاصرة كالإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي، فهذا مما يدخل في الغيبة المحرمة.

المبحث الثاني
الغيبة لتغيير المنكر

صورة المسألة: أن يأتي شخص فيبلغ الجهة المختصة أو من له قدرة على التصرف والإنكار أو يسعى بذلك إلى أهل الشأن بأن فلانًا يفعل المنكر الفلاني في المكان الفلاني.

ذهب عامة العلماء إلى إباحة الغيبة عند الحاجة لتغيير المنكر، ولم أقف على خلاف في هذا(١)، ومن الأدلة على ذلك:

الدليل الأول: الأدلة الدالة على مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي كثيرة جدا، قال الشوكاني "وهما -أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- من أعظم عُمد الدين؛ لأن بهما حصول مصالح الأولى والأخرى... وجواز هذه الغيبة في مثل هذا المقام، هو بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الثابتة بالضرورة الدينية، التي لا يقوم بجنبها دليل لا صحيح ولا عليل"(٢)، فلما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأمور الثابتة بالضرورة الدينية، قدمت ورجحت على الأدلة الواردة بتحريم الغيبة(٣).

(١) ينظر: الاختيار ٢٢٨/٤، مجمع الأنهر ٢٢١/٤، الدر المنتقى ٢٢١/٤، حاشية ابن عابدين ٥٨٦/٩، الفتاوى الهندية ٣٦٢/٥، تهذيب الفروق ٢٣٠/٤، المدخل لابن الحاج ٢٠٣/١، حاشية العدوي على شرح الخرشي ١٣٢/٤، الفواكه الدواني ٤٥٤/٢، ٤٥٥، إحياء علوم الدين ٥٣٨/٥، الأذكار ص٥٤١، أسنى المطالب وحاشية الرملي عليه ٢٨٧/٦، نهاية المحتاج ٤١٨/٤، شرح منظومة الآداب للحجاوي ص١٠١، كشاف القناع ٢٨٥/٥، غذاء الألباب ٨٥/١، مطالب أولي النهى ٢٠٤/٢، ٦١٤/٦، رفع الريبة ٥٥٧٦/١١، ٥٥٨٠، فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/٢٦، ٢٠، شرح رياض الصالحين لابن عثيمين ١٣٦/٦.

(٢) رفع الريبة ٥٥٧٦/١١، ٥٥٨٠.

(٣) رفع الريبة ٥٥٨١/١١. وينظر: القواعد الكبرى ١٥٤/١، الاختيار ٢٢٨/٤، مجمع الأنهر ٢٢١/٤، الدر المنتقى ٢٢١/٤.

الدليل الثاني: الوقائع الكثيرة التي فيها الدلالة الواضحة في رفع أمور المنكرات لمن يقدر على تغييرها ويقوم بذلك.

فمنها: حديث زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ رضي الله عنه قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ، أَصَابَ النَّاسَ فيه شِدَّةٌ، فَقَالَ عَبْدُاللهِ بْنُ أُبَيٍّ لأَصْحَابه: لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِه، وَقَالَ: لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ، فَأَرْسَلَ إِلَى عَبْدِاللهِ ابْنِ أُبَيٍّ فَسَأَلَهُ، فَاجْتَهَدَ يَمِينَهُ مَا فَعَلَ، قَالُوا: كَذَبَ زَيْدٌ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِمَّا قَالُوا شِدَّةٌ، حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ تَصْدِيقِي فِي ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾ فَدَعَاهُمُ النَّبِيُّ ﷺ؛ لِيَسْتَغْفِرَ لَهُمْ، فَلَوَّوْا رُءُوسَهُمْ، وَقَوْلُهُ: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾، قَالَ: كَانُوا رِجَالًا أَجْمَلَ شَيْءٍ[١].

وجه الاستدلال: فيه أنه لا بأس بنقل الكلام إلى ولي الأمر؛ لينكر على من يستحق الإنكار، ويتخذ ما ينبغي اتخاذه، ولئلا يتمادى الواقع في المنكر في إفساده[٢].

ومنها: أن عمر مر على عثمان رضي الله عنهما بعد وفاة رسول الله ﷺ في خلافة أبي بكر رضي الله عنه فسلم عليه، فلم يرد السلام فذهب إلى أبي بكر رضي الله عنه فذكر له ذلك، فجاء أبو بكر إليه وقال: جاءني أخوك عمر، فذكر أنه مر عليك فسلم فلم ترد السلام....الحديث[٣].

(١) رواه البخاري في كتاب التفسير، باب ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝٤﴾ [المنافقون]، رقم (٤٩٠٣)، ومسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، رقم (٢٧٧٢).

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي ص١٦٣٣ شرح حديث رقم ٢٧٧٢، شرح رياض الصالحين لابن عثيمين ١٤١/٦. وقد أورد هذا الحديث النووي في الأذكار ص٥٤٤، ورياض الصالحين ١٣٧/٦ مع شرحه لابن عثيمين في سياق الأدلة التي تدل على جواز الغيبة في المواضع التي ذكرها. وينظر: فتح الباري ٧٠٣/١٠.

(٣) رواه أحمد ٦/١، [ط الرسالة٢٠١/١] قال: حدثنا أبو اليمان، قال أخبرنا شعيب، عن الزهري، قال: أخبرني رجل من الأنصار من أهل الفقه، أنه سمع عثمان... وقال محققو المسند: "المرفوع منه صحيح بشواهده، رجاله ثقات رجال الشيخين غير الرجل الذي رواه عنه الزهري، ووصف الزهري له بأنه من أهل الفقه، وسيأتي أيضًا أنه قال: غير متهم، تقوية لأمره وتوثيق له". ثم أ شاروا إلى ألفاظ أخرى وطرق وشواهد برقم (٢٤) ورقم (٣٧)، وجاء من حديث عمر رضي الله عنه برقم (٤٤٧).

وجه الاستدلال: أن عمر ذكر ذلك لأبي بكر منكرًا على عثمان صنيعه، ولم يكن ذلك غيبة عندهم[١].

ضابطه وقيده: أن يكون المقصود دفع المنكر ورفعه لا الشماتة بمن وقع فيه قال الغزالي: "وإنما إباحة هذا بالقصد الصحيح، فإن لم يكن ذلك هو المقصود كان حرامًا"[٢]، ومما يدل على صحة القصد أن يكون ذكر هذه الأمور لمن يملك القدرة على المشاركة في التغيير، قال النووي في أثناء كلامه عن هذا الموضع: "فيقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر: فلان يعمل كذا، فازجره عنه، ويكون مقصوده التوسل إلى إزالة المنكر، فإن لم يقصد ذلك كان حرامًا"[٣].

وقال ابن حجر الهيتمي: "الاستعانة على تغيير المنكر بذكره لمن يظن قدرته على إزالته، بنحو فلان يعمل كذا، فازجره عنه، بقصد التوصل إلى إزالة المنكر وإلا كان غيبة محرمة ما لم يكن الفاعل مجاهرًا"[٤].

ومما يدخل في هذا استعمال الوسائل المعاصرة المثبتة لوقوع المنكر ونشر هذه القرائن والإثباتات من مقاطع الفيديو والصور عند من يقوم بتغييرها من أهل الولايات أو يسعى في إنكارها، وكذلك الكتابة بأسماء هؤلاء حتى عبر وسائل التواصل الاجتماعي ولكن تكون بالخاص ولا تنشر لعموم الناس، ومن ذلك استعمال التطبيقات التي تطرحها الدولة للإبلاغ عن الجرائم والمنكرات ونحوها، فهذا لا بأس به، ولا يدخل في الغيبة المحرمة حتى لو كانت الصور أو المقاطع لأشخاص معينين إذا قصد الإنكار عليهم بأعيانهم وزجرهم عن الوقوع في هذه المنكرات، أما مجرد نشرها بين عموم الناس

(١) ينظر: إحياء علوم الدين ٥/٥٣٨.
(٢) إحياء علوم الدين ٥/٥٣٨.
(٣) الأذكار ص٥٤١.
(٤) الزواجر ٢/٢٦.

ممن لا يقوم بإنكار المنكر فالأصل فيه التحريم، وأنه من الغيبة المحرمة؛ لعدم قيام الموجب الشرعي الصحيح للاستثناء، وفي نشرها لعموم الناس ضرب من إشاعة الفساد من غير مصلحة راجحة، والله أعلم.

المبحث الثالث
الغيبة حال الاستفتاء

مثال لصورة المسألة: كأن تسأل زوجة مفتيًا أن زوجي فلانًا (تسميه باسمه) لا يعطيني نفقة لي ولأولادي أو يقصر في النفقة، فما الحكم في هذا وكيف أتصرف معه، وكأن يسأل شخص المفتي عن شخص من شركائه ويسميه باسمه ويقول: إنه ظلمني وأخذ مالي وغشني في الشركة فهل لي أن آخذ من ماله بغير علمه، وكأن يتصل موظف في قطاع ما فيذكر أن مديرهم الفلاني يفعل كذا وكذا مما يكره المدير أن يذكر به.

اختلف العلماء في حكم الغيبة حال الاستفتاء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إباحة ذكر المرء بما يكره حال الاستفتاء، وهو مذهب الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

القول الثاني: تحريم ذكر المرء بما يكره حال الاستفتاء، وهو قول الشوكاني[٥].

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين ٥٨٦/٩.

(٢) ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم ٥٦٥/٥، الجامع لأحكام القرآن ٤٠٩/١٩، إحكام الإحكام ص٩١٣، المدخل لابن الحاج ٢٠٣/١، تهذيب الفروق ٢٣٠/٤، حاشية العدوي على شرح الخرشي ١٣٢/٤ الفواكه الدواني ٤٥٤/٢.

(٣) قال الغزالي في إحياء علوم الدين ٥٣٨/٥: "الأسلم التعريض... ولكن التعيين مباح بهذا العذر".
قال النووي في الأذكار٥٤١: "هذا جائز للحاجة، ولكن الأحوط أن يقول: ما تقول في رجل كان من أمره كذا وكذا، أو في زوج أو زوجة تفعل كذا أو نحو ذلك، فإنه يحصل به الغرض من غير تعيين، ومع ذلك فالتعيين جائز؛ لحديث هند رضي الله عنها، وقال ابن حجر الهيتمي ٢٦/٢: «الأفضل أن يبهمه». وينظر: أسنى المطالب وحاشية الرملي عليه ٢٨٧/٦، نهاية المحتاج ٤١٨/٤.

(٤) ينظر: كشاف القناع ٢٨٥/٥، مطالب أولي النهى ٦١٤/٦، غذاء الألباب ٨٥/١، شرح عمدة الأحكام لابن سعدي ص٧٣٩، وذكر السفاريني في كشف اللثام ٤٥٤/٦ أنه استدل بحديث هند رضي الله عنها على جواز ذكر الإنسان بما لا يعجبه إذا كان على وجه الاستفتاء والشكاية ونحو ذلك، ولم يتعقب هذا الاستدلال.

(٥) ينظر: رفع الريبة ٥٥٨١/١١.

القول الثالث: إباحة ذكر المرء بما يكره حال الاستفتاء إذا احتاج إلى تعيين المسؤول عنه، وهو قول بعض المالكية[١]، وبعض الحنابلة[٢].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها قالت: قَالَتْ هِنْدٌ أُمُّ مُعَاوِيَةَ لِرَسُولِ اللَّه ﷺ: إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ آخُذَ مِنْ مَالِهِ سِرًّا؟ قَالَ: «خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ»[٣].

وجه الاستدلال: أن هندًا رضي الله عنها ذكرت شح أبي سفيان رضي الله عنه في غيبته، وكانت تستفتي رسول اللّه ﷺ، ولم يزجرها النبي ﷺ فدل على جواز ذلك[٤]، وكان يمكنها أن تستفتي دون التعيين.

نوقش من خمسة أوجه:

الوجه الأول: أن الأدلة القطعية في تحريم الغيبة مقدمة على ما ورد في الحديث[٥].

يعترض عليه: أن الجمع بين النصوص أولى من اطراح بعضها.

الوجه الثاني: «ليس في تسويغها -أي الغيبة- للمستفتي إلا سكوته ﷺ عن الإنكار على هند... وهذا السكوت الواقع منه ﷺ عند سماع الغيبة من

(١) أشار القرطبي في المفهم ٥٧١/٦ لما ذكر جملة مما يستثنى من الغيبة المحرمة أنه إذا أغنى التعريض والتلويح حرم التنصيص والتصريح.

(٢) قال الحجاوي في شرح منظومة الآداب الشرعية ص١٠٢ في ذكر ما يباح من الغيبة: الثالث: المستفتي إذا احتاج إلى ذكر المسؤول عنه كما قالت هند: إن أبا سفيان رجل شحيح، وهذا كله شكاية، وإنما يحل إذا كان فيه فائدة.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) ينظر: إحياء علوم الدين ٥٣٩/٥، الجامع لأحكام القرآن ٤٠٧/١٩، شرح صحيح مسلم للنووي ص١١٠٢، إحكام الأحكام ص٩١٣، فتح الباري ٢٦٧/١٢.

(٥) ينظر: رفع الريبة ٥٥٨١/١١.

امرأة حديثة عهد بجاهلية لرجل حديث عهده بجاهلية مع كونه في تلك الحال لم يكن قد ظهر منه ما يدل على خلوص إسلامه، واستقامة طريقه، وإنما ظهر منه ذلك بعد موته ﷺ، فهذا التقرير بالسكوت الكائن على هذه الصفة في مثل هذه الحالة بعد ثبوت تحريم الغيبة... لا ينبغي التمسك بمثله، ولا يحل القول بصلاحيته للتخصيص»[(١)].

يعترض عليه: أن السكوت كافٍ في الاستدلال، وأما كونهما حديثي عهد بجاهلية فهذا لا يمنع من بيان وجه الحق، والإنكار عليها أو تعليمها، وأما الاحتجاج بكونه لم يظهر منه ما يدل على خلوص إسلامه، فهذا غير كافٍ في رد الاستدلال، ويكفي في رده أن العبرة بالظاهر، كيف وهو من الصحابة الكرام بعد إسلامه.

الوجه الثالث: «أن السامعين من المسلمين في تلك الحالة قد علموا تحريم الغيبة، وتقرر عندهم حكمها، فلو لم يكن السكوت إلا لكون حكم الغيبة قد صار معلومًا واضحًا مشتهرًا عندهم؛ لكان ذلك بمجرده قادحًا في الاستدلال به، وتخصيص الأدلة القطعية بمثله»[(٢)].

يعترض عليه بما يلي:

أولًا: أن كون تحريم الغيبة قد تقرر عندهم لا يعني أنه يجوز للنبي ﷺ أن يترك إنكار المنكر لاشتهار كونه منكرًا؛ لأن القيام بإنكار المنكر من الأمور الواجبة، بل إنكار النبي ﷺ للمنكرات أوجب من غيره؛ إذ سكوته قد يحتمل النسخ لهذا الحكم أو التخصيص له.

ثانيًا: لو سلم أن النبي ﷺ ترك الإنكار عليها لاشتهار ذلك عند الصحابة، فهل هذا مشتهر عندها حتى يتركها ولا يعلمها.

---

(١) رفع الريبة ١١/٥٥٨١.
(٢) رفع الريبة ١١/٥٥٨١.

الوجه الرابع: أن هذا الاستدلال مبني على «تقدير أن أبا سفيان لم يكن حاضرًا في ذلك الموقف، فإن كان حاضرًا -كما قيل- اندفع التعلق بسكوته ﷺ من الأصل»(١).

يعترض عليه: أن ظاهر سياق القصة أنه لم يكن حاضرًا فذكرها له باسمه، وكذلك ذكر النبي ﷺ له بضمير الغائب تفيد أنه لم يكن حاضرًا.

الوجه الخامس: أن التصريح باسمه إنما هو للقضاء بينهما، وليس من باب طلب الفتوى.

يعترض عليه: بأنه لو سلم ذلك، فإن الاستفتاء يلحق بالقضاء عند وجود مصلحة راجحة تدعو إلى التصريح بالاسم(٢).

الدليل الثاني: أن المفتي قد يدرك من التصريح باسمه وتعيينه ما لا يدركه مع إبهامه، وقد يكون فيه فائدة ما، فكان في التعيين نوع مصلحة، أباحت التعيين(٣).

يناقش: بأن الأصل التحريم فلا يعدل عنه إلا لمصلحة راجحة، أما مجرد توقع وجود فائدة فلا يقوي إطلاق القول بجواز التعيين.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الأدلة القطعية في تحريم الغيبة من الكتاب والسنة والإجماع مقدمة على الاستدلال بهذا الحديث(٤).

(١) رفع الريبة ١١/٥٥٨١.

(٢) هل الواقعة كانت قضاء أو فتوى موضع خلاف بين العلماء، وظاهر كلام ابن دقيق أنه فتوى وخالفه غيره، وعلى كل سبق في الجواب أنه لو سلم أنه قضاء فإنه يجوز ذكر الشخص بما يكرهه في الفتوى عند وجود مصلحة راجحة، والله أعلم. ينظر: إحكام الأحكام ص٩١١، فتح الباري ١٢/٢٦٩، ١٦/٧٠٧، عمدة القاري ٢٤/٣٨١، كشف اللثام ٦/٤٥٧.

(٣) ينظر: الزواجر ٢/٢٦، تهذيب الفروق ٤/٢٣٠.

(٤) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨١.

نوقش: بأنها مخصصة بهذه الأدلة الخاصة، والتخصيص أولى من اطراح مدلول أحد الدليلين.

الدليل الثاني: أنه «لا ضرورة ملجئة للمستفتي إلى التعيين، حتى يقال: إنه لا يتم مطلوبه إلا بالتعيين، فإنه يحصل مطلوبه بالإجمال؛ لأن المقصود استفادة الحكم الشرعي، وهي حاصلة بمعرفة ما يقوله المفتي مع الإجمال، كما يحصل معرفته بما يقوله مع التفصيل، وهذا مما لاشك فيه ولا شبهة»[١].

يناقش: أنه كما ورد النهي عن الغيبة فقد ورد في النصوص ما يفيد استثناء هذه الصورة، مما يدل على جوازها، ثم إنه قد يكون في التعيين نوع مصلحة، أباحت التعيين، والمصلحة.

دليل القول الثالث: حديث عائشة رضي الله عنها في قصة هند رضي الله عنها، وقد تقدم.

وجه الاستدلال: أن هندًا رضي الله عنها ذكرت شح أبي سفيان رضي الله عنه في غيبته وكانت تستفتي رسول الله ﷺ، ولم يزجرها النبي ﷺ فدل على جواز ذلك[٢]، وكان يمكنها أن تستفتي دون ذكر التعيين، فيحمل تعيينها على قيام الحاجة لذلك؛ جمعًا بين النصوص الواردة في تحريم الغيبة، وبقاء على الأصل من تحريم الغيبة حتى يقوم الدليل الظاهر على حلها.

الترجيح:

الراجح هو إباحة ذكر المرء بما يكره حال الاستفتاء إذا احتاج إلى تعيين المسؤول عنه، أما إن لم توجد حاجة وأمكن التعريض فيحرم التصريح؛ لما يلي:

---

(١) رفع الريبة ٥٥٨٢/١١.
(٢) ينظر: إحياء علوم الدين ٥٣٩/٥، فتح الباري ٢٦٧/١٢.

أولًا: الجمع بين النصوص الواردة في الباب.

ثانيًا: أن هذا أسلم وأبرأ للذمة، وقد قال ﷺ: (مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّه وَاليَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ)[1].

ثالثًا: أن الأصل في الأعراض التحريم، فلا يعدل عنه إلا بدليل واضح.

رابعًا: ما يورثه التصريح من أذى للمصرَّح باسمه من غير حاجة أو مصلحة راجحة.

ومما يدخل في هذا الاستفتاء بوسائل الإعلام المعاصرة من التلفاز والمذياع وكذلك في مواقع الإنترنت، ووسائل التواصل الاجتماعي فالراجح من أقوال العلماء أنه لا يرخص بذكر الشخص باسمه إلا عند وجود الحاجة، ويتأكد هذا إذا كان هذا الاستفتاء يظهر لعموم الناس؛ لأن الأذى فيه يعظم.

(١) تقدم تخريجه.

المبحث الرابع
الغيبة لقصد النصيحة (التحذير من الشر)

سواء ما يلحقه من شر في أمر دينه أم دنياه كاغتراره بمبتدع يتردد عليه، أو اغتراره بسلعة اشتراها.

ذهب عامة العلماء إلى إباحة الغيبة لقصد النصيحة والتحذير من الشر[1]، ومن الأدلة العامة على ذلك: حديث أَبي رُقَيَّةَ تَمِيم بن أوس الداريِّ رضي الله عنه: أَنَّ النَّبيّ ﷺ قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحةُ» قلنا: لِمَنْ ؟ قَالَ: «لِلَّه

(١) وقد نص على هذا عامة العلماء، ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٢٢٧/٣، مجمع الأنهر ٢٢١/٤، الدر المنتقى ٢٢١/٤، حاشية ابن عابدين ٥٨٥/٩، ٥٨٦،٥٨٧، شرح صحيح مسلم للقاضي عياض ٦٠/٨، المنتقى شرح الموطأ ٤٨٨/٩، الفروق ٣١١/٤، الذخيرة ٢٤٠/١٣، المدخل لابن الحاج ٢٠٣/١، حاشية العدوي على شرح الخرشي ١٣٢/٤، الفواكه الدواني ٤٥٤/٢، تهذيب الفروق ٢٣٠/٤، إحياء علوم الدين ٥٣٩/٥، الأذكار ص٥٤١، فتح الباري ٥٨١/١٣، أسنى المطالب وحاشية الرملي عليه ٢٨٦/٦، نهاية المحتاج ٤١٨/٤، مجموع الفتاوى ٢٣٠/٢٨، فصول الآداب مع شرحه الفوائد المجموعة ص١٥٦، غذاء الألباب ٨٥/١، مطالب أولي النهى ٢٠٤/٢، ٦١٤/٦، فتاوى اللجنة الدائمة ٨/٢٦، ١٠، ٢٠،تفسير سورة الحجرات لابن عثيمين ص٥٣، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ٤٦٩/١٢، ٤٧٠. وعبر عن هذا السبب بالنصيحة القرافي في الفروق ٣١١/٤، وكثير منهم يعبر عنه بتحذير المسلم من الشر، وتحذيره من الشر داخل في نصيحته.

وقد ألمح شيخ الإسلام ابن تيمية إلى معنى في بيان أن هذا لا يدخل في حد الغيبة فقد قال رحمه الله كما في مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٣٥: «وليس هذا الباب مخالفا لقوله: (الغيبة ذكرك أخاك بما يكره)، فإن الأخ هو المؤمن، والأخ المؤمن إن كان صادقا في إيمانه لم يكره ما قلته من هذا الحق الذي يحبه الله ورسوله وإن كان فيه شهادة عليه وعلى ذويه، بل عليه أن يقوم بالقسط، ويكون شاهدا لله ولو على نفسه، أو والديه، أو أقربيه، ومتى كره هذا الحق كان ناقصا في إيمانه ينقص من أخوته بقدر ما نقص من إيمانه، فلم يعتبر كراهته من الجهة التي نقص منها إيمانه؛ إذ كراهته لما لا يحبه الله ورسوله توجب تقديم محبة الله ورسوله كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة:٦٢]، ثم قد يقال: هذا لم يدخل في حديث الغيبة لفظا ومعنى، وقد يقال: دخل في ذلك الذين خص منه كما يخص العموم اللفظي والعموم المعنوي وسواء زال الحكم لزوال سببه أو لوجود مانعه فالحكم واحد، والنزاع في ذلك يؤول إلى اللفظ؛ إذ العلة قد يعنى بها التامة، وقد يعنى بها المقتضية، والله أعلم وأحكم». وينظر: الفرق بين النصيحة والتعيير ٤٦٦،٤٦٧/٣.

وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»[١]، وغيرها من الأدلة الدالة على مشروعية النصيحة بل وجوبها، وهي متواترة[٢].

ووجه الاستدلال: أن تحذير المسلمين من الشر الواقع عليهم في دينهم ودنياهم من النصيحة، وهي واجبة حتى لو تضمنت ذكر شخص بما يكره[٣].

ومنها: حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَت اسْتَأْذَنَ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «ائْذَنُوا لَهُ بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ أَو ابْنُ الْعَشِيرَةِ»، فَلَمَّا دَخَلَ أَلَانَ لَهُ الْكَلَامَ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، قُلْتَ الَّذِي قُلْتَ، ثُمَّ أَلَنْتَ لَهُ الْكَلَامَ، قَالَ: «أَيْ عَائِشَةُ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ أَوْ وَدَعَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ فُحْشِهِ»[٤].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ ذكر الرجل في غيبته بما يكره عادة، وذلك نصحًا للسامع؛ ليحذر[٥].

ومنها: الإجماع على هذا الموضع في الجملة[٦].

ومنها: أن في هذا التحذير إحسانًا للناس وإزالة للخطر عنهم، فلا يمنع؛ لأن هذا وإن كانت صورته صورة الغيبة، إلا أن النية الحسنة والمقصد الحسن يخرجه من الغيبة المذمومة المحرمة[٧].

ومنها: أن من وقع في الشر والمعايب التي يتعدى ضررها قد أسقط شيئًا من حرمته، فأبيحت غيبته؛ تحذيرًا للناس من شره ومكره وغشه.

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم (٥٥).
(٢) قال الشوكاني في رفع الريبة ٥/٥٥٨٥: «وأدلة وجوب النصيحة متواترة».
(٣) ينظر: فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ١٢/٤٧٠.
(٤) رواه البخاري، في كتاب الأدب، باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب، رقم (٦٠٥٤)، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب مداراة من يتقى فحشه، رقم (٢٥٩١).
(٥) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي ص٧٥٤٧، فتح الباري ١٣/٦٠٩، عمدة القاري ٢٢/٢٠٢، وقد أورده ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان ٣/٥٥٣ في باب الغيبة التي يحل لصحابها الكلام بها.
(٦) ينظر: الأذكار ص٥٤١، مجموع الفتاوى ٢٨/٢٣١، ٢٣٢، الزواجر ٢/٢٦، تهذيب الفروق ٤/٢٣٠.
(٧) ينظر: فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ١٢/٤٦٩.

ومما يندرج تحت هذا المبحث جملة من الصور أهمها[١]:

الصورة الأولى: جرح المجروحين من الرواة والشهود.

ومن الأدلة على ذلك.

الدليل الأول: حديث أَبي رُقَيَّةَ تَمِيم بن أوس الداريِّ رضي الله عنه: أَنَّ النَّبيَّ ﷺ قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحةُ» قلنا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ...»[٢].

وجه الاستدلال: أن «بيان كذب الكذابين من أعظم النصيحة الواجبة لله، ولرسوله، ولجميع المسلمين»[٣]، وهو «واجب؛ لما فيه من دفع إثبات الشرع بقول من لا يجوز إثبات الشرع به، لما على الناس من الضرر في التحريم، والتحليل، وغيرهما من الأحكام»[٤].

الدليل الثاني: حديث فَاطِمَةَ بِنْت قَيْس رضي الله عنها، أَنَّ أَبَا عَمْرو بْنَ حَفْص طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ...قالت: فَلَمَّا حَلَلْتُ ذَكَرْتُ لَهُ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ، وَأَبَا جَهْم خَطَبَانِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَمَّا أَبُو جَهْم، فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ، وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لَا مَالَ لَهُ، انْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْد» فَكَرِهْتُهُ، ثُمَّ قَالَ: «انْكِحِي أُسَامَةَ»، فَنَكَحْتُهُ، فَجَعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا، وَاغْتَبَطْتُ بِهِ[٥].

وجه الاستدلال: يستدل بهذا الحديث من وجهين:

الوجه الأول: «أن النصح في الدين أعظم من النصح في الدنيا، فإذا كان النبي ﷺ نصح المرأة في دنياها، فالنصيحة في الدين أعظم»[٦].

(١) سأذكر هذه الصور التي ذكرها النووي، وأقتصر عليها؛ لأن الشوكاني تعرض لها وجعل كلام النووي على أقسام خمسة، ثم ذكر ما يدل عليها، وما يرد عليها من مناقشات، لذا حسن إيرادها للنظر في دلائلها، وما ورد عليها من مناقشات وأجوبه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) رفع الريبة ٥/٥٥٨٥، وينظر: شرح صحيح مسلم للقاضي عياض ٨/٦٠، مجموع الفتاوى ٢٨/٢٣٠، الآداب الشرعية ص٣٧٢.

(٤) القواعد الكبرى ١/١٥٣، وينظر: حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٧.

(٥) رواه مسلم في كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها، رقم (١٤٨٠).

(٦) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٢٠.

الوجه الثاني: أنه «إذا كان هذا في مصلحة خاصة فكيف بالنصح فيما يتعلق به حقوق عموم المسلمين... فلا ريب أن النصح في ذلك أعظم»[(١)].

الدليل الثالث: الإجماع، قال النووي: "ومنها جرح المجروحين من الرواة للحديث والشهود، وهذا جائز بإجماع المسلمين، بل واجب للحاجة"[(٢)].

الدليل الرابع: أن بيان مثل هذا «داخل في الضرورات الخمس»[(٣)] التي تضافرت الأدلة على العناية بها، واتفقت عليها الأمة، قال الشاطبي: "قد اتفقت الأمة بل سائر الملل أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"[(٤)].

الدليل الخامس: أن مصلحة جرح الرواة المجروحين مقدمة ومرجحة على مفسدة الوقوع في أعراضهم[(٥)].

الصورة الثانية: الإخبار بالعيب عند المشاورة[(٦)]:

يمكن تقسيم هذه الصورة إلى قسمين:

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٣٠.

(٢) الأذكار ص٥٤١، رياض الصالحين مع شرحه لابن عثيمين ٦/ ١٣٥. وممن نقل الإجماع القرطبي في المفهم ٦/ ٥٧١، وشيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٢٠، ٢٢١، وابن رجب في الفرق بين النصيحة والتعيير ٣/ ٤٦٤، وقال الشوكاني في رفع الريبة ١١/ ٥٥٨٢: "واستدل -أي النووي- على جواز ذلك -بل على وجوبه- بالإجماع، و كلامه صحيح، واستدلاله بالإجماع واضح، فإنه ما زال سلف هذه الأمة وخلفها يجرحون من يستحق الجرح... والحاصل: أن كليات الشريعة، وجزئياتها، وقواعدها، وإجماع أهلها، تدل أوضح دلالة على أن هذا القسم لا شك ولا ريب في جوازه، بل في وجوب بعض صوره؛ صونًا للشريعة، وذبًا عنها، ودفعا لما ليس منها، وحفظًا لدماء العباد وأموالهم وأعراضهم، وهذا كله داخل في الضرورات الخمس المذكورة في علم الأصول".

(٣) رفع الريبة ٥/ ٥٥٨٥. وينظر: المفهم ٦/ ٥٧١.

(٤) الموافقات ١/ ٣١. وجاء في قواعد الفقه للمقري ص٥٢٩: «قاعدة ١١٨٨: أجمعت الشرائع على تحريم الكليات الخمسة: العقول، والدماء، والأنساب، والأعراض، والأموال، وزاد بعضهم: الأديان، فتمنع أسبابها اتفاقا، ووسائلها القريبة منها على الأصح، كقليل النبيذ قياسًا على قليل الخمر، إلا بموجبها». وينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية للدكتور محمد اليوبي ص١٧٧.

(٥) ينظر: القواعد الكبرى ١/ ١٥٣، ١٥٤.
وجاء في الآداب الشرعية ص٣٧٢: "قيل ليحيى بن سعيد: أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله، قال: ذاك أحب إلي من أن يكون خصمي رسول الله ﷺ".

(٦) وظاهر كلام جماعة من العلماء أنه يشير ولو لم يُستشر، قال ابن حجر الهيتمي في الزواجر ٢/ ٢٦: "تحذير المسلمين من الشر ونصيحتهم كجرح الرواة.... وكأن يشير ولو لم يستشر على مريد تزويج أو مخالطة لغيره في أمر ديني أو دنيوي". وينظر: كنز الراغبين (شرح المحلي) وحاشية قليوبي ٣/ ٣٢٦، مواهب الجليل ٥/ ٤٢، نهاية المحتاج ٤/ ٤١٨.

القسم الأول:

الجواب عند المشورة بكلام مجمل، فعامة العلماء -إن لم يكن موضع اتفاق- على جواز الإجمال في الجواب عند المشورة بأن يقول مثلًا عندما يُستشار عن معاملة شخص أو تزويجه: لا أشير عليك بهذا، أو لا تفعل هذا، أو نحو ذلك، والقول بوجوبه عند قيام الحاجة قول قوي[1]، خاصة مع غلبة الظن بتحقق المفسدة عند عدم البيان؛ ومما يدل على استثناء هذه الصورة:

الدليل الأول: الأدلة الدالة على وجوب النصيحة، وقد تقدم بعضها.

الدليل الثاني: حديث أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: (الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ)[2].

وجه الاستدلال: أن من الأمانة الإخبار بحقيقة الحال عند الاستشارة، ولو تضمن ذلك ما يكرهه المخبَر عنه[3].

الدليل الثالث: حديث فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ رضي الله عنها، أَنَّ أَبَا عَمْرِو بْنَ حَفْصٍ طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ...قالت: فَلَمَّا حَلَلْتُ ذَكَرْتُ لَهُ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ، وَأَبَا جَهْمٍ خَطَبَانِي، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «أَمَّا أَبُو جَهْمٍ، فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ، وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لَا مَالَ لَهُ، انْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ»... الحديث[4].

(١) قال العز بن عبدالسلام في القواعد الكبرى ١٥٣/١: "فهذا جائز - أي ذكر الشخص بما يكرهه عند السؤال عنه على سبيل الاستشارة -، والذي يظهر لي أنه واجب؛ لأمر رسول الله ﷺ بالنصح لكل مسلم". وينظر: المفهم ٥٧١/٦، مواهب الجليل ٤٢/٥، حاشية القليوبي على شرح المحلي كنز الراغبين ٣٢٦/٣، نهاية المحتاج ٤١٨/٤، حاشية العدوي على شرح الخرشي ١٣٢/٤، الفواكه الدواني ٤٥٤/٢، تهذيب الفروق ٢٣٠/٤.

(٢) رواه أبو داود، في كتاب الأدب، باب في المشورة، رقم (٥١٢٨) وسكت عنه، والترمذي في كتاب الأدب، باب إن المستشار مؤتمن، رقم (٢٨٢٢) وقال: حديث حسن، وابن ماجه في كتاب الأدب، باب (المستشار مؤتمن، رقم (٣٧٤٥)، وصححه الألباني، ورواه أحمد من حديث أبي مسعود ٢٧٤/٥ (ط الرسالة ٤٣/٣٧) وقال محققو المسند: «صحيح لغيره».

(٣) ينظر: شرح منظومة الآداب للحجاوي ص١٠٢.

(٤) تقدم تخريجه.

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ ذكر لفاطمة بنت قيس رضي الله عنها حال من تقدم لخطبتها؛ لأنها ذكرت ذلك له، فبين لها ما يعلمه من حالهم؛ ناصحًا لها[(١)].

الدليل الرابع: أن مصلحة بيان حال الشخص وما فيه من أشياء معيبة عند الاستشارة مقدمة ومرجحة على مفسدة الوقوع في عرضه[(٢)].

القسم الثاني:

الجواب عند المشورة بكلام مفصل: فهذا على ضربين:

الضرب الأول: الجواب عند المشورة بكلام مفصل مع عدم الحاجة لذلك، فظاهر كلام أكثر العلماء على عدم جوازه، فإنهم قيدوا الجواز بوجود الحاجة، والحاجة تقدر بقدرها، ولأنهم يقررون أن الأصل في الأعراض التحريم، ولا يخرج عن هذا إلا لمصلحة راجحة[(٣)].

وقد يفهم من كلام بعض العلماء الإطلاق في جواز التفصيل في الكلام عن الأشخاص عند الاستشارة؛ لأنهم لم يقيدوا ذلك بالحاجة، ويستدل لهذا المسلك بحديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها المتقدم[(٤)].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ بين لها ما في الرجال الذين تقدموا لها، ويمكن أنه لو اكتفى بالكلام العام لكفى[(٥)].

---

(١) ينظر: المفهم ٥٧١/٦، وأورده النووي في الأذكار ص٥٤٤، ورياض الصالحين مع شرح ابن عثيمين ١٣٧/٦ في سياق الأدلة التي تدل على جواز المواضع التي ذكرها، شرح رياض الصالحين لابن عثيمين ١٤٠/٦. وينظر: شرح صحيح مسلم للقاضي عياض ٥٦/٥، مجموع الفتاوى ٢٣٠/٢٨، تهذيب الفروق ٢٣٠/٤.

(٢) ينظر: القواعد الكبرى ١٥٣/١، ١٥٤.

(٣) قال القرطبي في المفهم ٥٧١/٦: "وحيث حكمنا بوجوب النص على الغيب [قلت: لعلها العيب]، فإنما ذلك إذا لم نجد بدًا من التصريح والتنصيص، فأما لو أغنى التعريض والتلويح لحرم التنصيص والتصريح، فإن ذلك أمر ضروري، والضروري يقدر بقدر الحاجة". وينظر: نهاية المحتاج ٤١٨/٤.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) ومن ذلك ما نقل عن الإمام أحمد أنه لما سئل عن الرجل يسأل عن الرجل يخطب إليه، فيسأل عنه، فيكون رجل سوء فيخبره مثلما أخبر النبي ﷺ فاطمة... قال: المستشار مؤتمن، يخبره بما فيه، ولكن يقول: ما أرضاه لك، ونحو هذا حسن. ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح ص١٥٨ شرح منظومة الآداب =

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: بأن بيانه ﷺ وتفصيله يمكن حمله على وجود الحاجة، خاصة أنها سألته عن أشخاص متعددين فأراد أن يبين حال كل شخص، والله أعلم.

الوجه الثاني: «يحتمل أن النبي ﷺ علم من حالها أنها وإن اكتفت بنحو (لا يصلح لكِ) تظن وصفًا أقبح مما هو فيه، فبيَّن دفعًا لهذا المحظور، ولا يقاس به ﷺ في ذلك غيره، فيلزمه الاقتصار على ذلك، وإن توهم نقص أفحش منه؛ لأنه لفظ لا يتعبد به، فلا مبالاة بإيهامه»[1].

يناقش: بأن هذا الاحتمال كما يرد في كلام النبي ﷺ فيرد في كلام غيره، فيجوز له أن يفصل في ذكر العيوب عند خشية توهم عيوب أعظم؛ إذ الأصل الاقتداء، فلا يسلم بإطلاق نفي القياس عند غلبة الظن بحصول هذا التوهم.

والأقرب -والله أعلم- أن العيوب لا تفصل إلا عند قيام الحاجة، إلا إن توهم عند الإجمال عيب أعظم من العيب عند الإفصاح، فهنا يكون التفصيل أقوى من وجهين:

الوجه الأول: أن في التفصيل تمام البيان والنصح.

الوجه الثاني: أن فيه دفع غائلة التوهم الخاطئ في حق امرئ مسلم، مما قد يكون غيبة أشد من التفصيل.

= الشرعية للحجاوي ص١٠٢، ولكن ما قرروه من كون الغيبة لا تجوز إلا للمصلحة أو في حال لا يمكن العدول عنها، وأن الأصل في الأعراض التحريم، يقوي حمل كلامهم على عدم الإطلاق، وأن بيان حقيقة الحال إن اكتفي فيها بالإجمال فهذا القدر كاف في تحقيق المقصود، فلا يتجاوز، والله أعلم. ينظر: فصول الآداب مع شرحه الفوائد المجموعة ص١٥٦.

(١) نهاية المحتاج ٤١٨/٤.

الضرب الثاني: الجواب بكلام مفصل مع وجود الحاجة، فهذا موضع خلاف على قولين[1]:

القول الأول: إباحة الجواب عند الاستشارة بجواب مفصل إذا وجدت الحاجة، وهو مذهب الحنفية[2]، والمالكية[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5].

القول الثاني: تحريم الجواب عند الاستشارة بجواب مفصل ولو مع وجود الحاجة؛ وإليه يميل الشوكاني[6].

الأدلة:

أدلة القول الأول: يستدل بالأدلة السابقة في جواز الجواب المجمل عند الاستشارة.

ومن الأدلة: أن بيان الأمر وانكشافه على وجه تام قد لا يتحقق إلا بذكر الكلام المفصل في العيوب، ويدل على ذلك حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها السابق.

ومنها: أن الناس يختلفون في بيان حقائق الأشياء والعيوب، والموازنة بينها، لذا كان من المهم بيان العيب في كثير من الأحوال، فرخص فيه.

ومنها: أن التفصيل قد يكون أسلم من توهم عيب شديد وعظيم عند الإجمال.

(١) يشبه أن يكون هذا الخلاف من الخلاف في تحقيق المناط، إذ الشوكاني لا يرى ضرورة إلى هذا الضرب، ويرى أنه يقتصر على الكلام العام، وغيره يرى أن الحاجة قد تكون قائمة إلى مزيد من الكشف والبيان لحقيقة الحال.

(٢) ينظر: الدر المنتقى ٢٢١/٤، حاشية ابن عابدين ٥٨٦/٩.

(٣) ينظر: إكمال المعلم ٥٦/٥ وَ ٦٠/٨، المفهم ٥٧١/٦، شرح الخرشي وحاشية العدوي عليه ١٣١/٤، الفواكه الدواني ٤٥٤/٢، تهذيب الفروق ٢٣٠/٤،

(٤) ينظر: إحياء علوم الدين ٥٤٠/٥، الأذكار ص٥٤١، الزواجر ٢٦/٢، كنز الراغبين وحاشية القليوبي ٣٢٦/٣، نهاية المحتاج ٤١٨/٤.

(٥) ينظر:، غذاء الألباب ٨٥/١، مطالب أولي النهى ٦١٤/٦، شرح رياض الصالحين لابن عثيمين ١٣٥/٦، ١٣٦، ١٤٠، تفسير سورة الحجرات لابن عثيمين ص٥٣.

(٦) ينظر: رفع الريبة ٥٥٨٦/٥.

دليل القول الثاني: «لأنه ليس في هذا القسم من الغيبة من الضرورة الملجئة إلى التعيين ما في القسم الأول، فإنه يمكن القيام بواجب النصيحة بأن يقول: لا أشير عليك بهذا، أو لا تفعل كذا، أو نحو ذلك، وليس عليه من النصيحة زيادة على هذا، فالتعيين والدخول فيما هو من الغيبة فضول من الناصح، لم يوجبه الله عليه، ولا تعبده به، ولا ضرورة تلجئه إليه كما في القسم الأول»(١).

يناقش: بعدم التسليم بذلك، ففي بعض الصور لا يتحقق النصح إلا بالتفصيل في الكلام كما ورد في حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها، وكما أن الشوكاني خصص الكلام المجمل لمقتضى النصيحة من نصوص تحريم الغيبة فكذلك الكلام المفصل، بجامع وجود الحاجة في كلٍّ عند تحققها، والشخص المستشير قد لا يعرف مقدار العيب والشر الذي يصله حتى يفصل له؛ ليكون على بينة من أمره، فقد يفهم الإجمال على غير وجهه، وقد تختلف وجهات النظر في النظر إلى المعايب والمساوئ والموازنة بينها، وبين الإقدام على ما يريده المستشير.

الترجيح:

الراجح جواز ذكر المرء بما فيه على وجه التفصيل عند قيام الحاجة؛ لقوة أدلة هذا القول، ومناقشة أدلة القول الثاني.

الصورة الثالثة: عند رؤية من يشتري شيئًا معيبًا فيلزم من علم بحقيقة الحال بيان العيب للمشتري.

الصورة الرابعة: عند رؤية طالب يتعلم أو من أسلم حديثًا يتردد على فاسق أو مبتدع، فيلزم من علم بحقيقة الحال بيان ذلك لهذا الشخص.

---

(١) رفع الريبة ٥/٥٥٨٦.

الصورة الخامسة: أن يكون لهذا الشخص ولاية لا يقوم بحقها فيلزم ذكر ذلك لمن له عليه ولاية عامة ليزيله.

أشار إلى جملة من هذه الصور الغزالي، وذكرها النووي[١].

ومن الأدلة على ذلك: ما تقدم من وجوب النصيحة، وهذا كما تقدم يكتفى بالإجمال إلا أن يحتاج إلى التفصيل في ذكر العيوب.

ونازع في هذا الشوكاني فلم ير استثناء هذه الصور بأن يفصل في ذكر العيوب «لأن القيام بواجب النصيحة يحصل بالإجمال، ولم يتعبده الله بالتفصيل، وذكر المعائب والمثالب... فالتصريح بما هو غيبة فضول، لم يوجبه الله عليه ولا طلبه منه... ليس لله فيه حاجة ولا للمنصوح ولا للناصح»[٢].

يناقش: بأن حقيقة الحال قد لا تنكشف إلا بالتفصيل، وأن الشخص قد لا يعرف مقدار العيب والشر الذي يصله حتى يفصل له؛ ليكون على بينة من أمره، فقد يفهم الإجمال على غير وجهه، وقد تختلف وجهات النظر في النظر إلى المعايب والمساوئ والموازنة بينها، وبين الإقدام على ما يريده المستشير، وفي ذكر النبي ﷺ لفاطمة بنت قيس رضي الله عنها حال من تقدم لخطبتها دليل على جواز ذلك، وقد يتوهم عند الإجمال عيب أعظم وأشد، وعند التفصيل يرتفع هذا التوهم.

الترجيح:

الراجح جواز ذكر المرء بما فيه على وجه التفصيل عند قيام الحاجة؛ لقوة أدلة هذا القول، ومناقشة أدلة القول الثاني.

(١) ينظر: إحياء علوم الدين ٥/٥٣٩، الأذكار ص٥٤٢، شرح صحيح مسلم للنووي ص١٥٤٦ شرح حديث رقم (٢٥٨٩)، رياض الصالحين مع شرحه لابن عثيمين ٦/١٣٤.

(٢) رفع الريبة ١١/٥٥٨٦، ٥٥٨٧.

فإذا تقرر أن ذكر حال الشخص وبيان عيوبه التي يكره بيانها جائز في ما سبق من أحوال فإن هذا مقيد بما يلي:

أولًا: أن يكون المقصد سليمًا، والنية خالصة، فـ «لا يحل له أن يتكلم في هذا الباب إلا قاصدًا بذلك وجه الله تعالى، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين كله لله، فمن تكلم في ذلك بغير علم، أو يعلم خلافه كان آثمًا»[(١)]، أو تكلم "لأجل عداوة، أو تفكه بالأعراض، وجريًا مع الهوى، فذلك حرام، وإن حصلت به المصالح عند الحكام وفي الرواة، فإن المعصية قد تجر للمصلحة، كمن قتل كافرًا يظنه مسلمًا، فإنه عاص بظنه، وإن حصلت المصلحة بقتل كافر"[(٢)].

ثانيًا: أن يتكلم بعلم، فيعلم وجه الحق، وحقيقة الرجل المتكلَّم فيه، «فلا يحل للرجل أن يقفو ما ليس له به علم»[(٣)].

ثالثًا: أن «يذكره لمن يتوقع ضرره فقط»[(٤)]، فلا يتوسع في ذكر معايب المسلمين من غير حاجة؛ لأن الأصل التحريم فلا يعدل عنه إلا لحاجة ظاهرة، ومصلحة راجحة.

رابعًا: «أن تكون الحاجة ماسّة لذلك»[(٥)]؛ لما تقدم آنفًا.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٣٤/٢٨. وقال أيضًا كما في مجموع الفتاوى ٢٣٥/٢٨: «ثم القائل في ذلك بعلم، لابد له من حسن النية، فلو تكلم بحق لقصد العلو في الأرض أو الفساد كان بمنزلة الذي يقاتل حمية ورياء، وإن تكلم لأجل الله تعالى مخلصًا له الدين كان من المجاهدين في سبيل الله، من ورثة الأنبياء، خلفاء الرسل». وينظر: الفروق ٣١٢/٤، الآداب الشرعية لابن مفلح ص ١٥٨. وقال الإمام أحمد لما تكلم في أحد الرواة فقيل له في ذلك، فقال: لا هذا دين، وسئل عن معنى الغيبة فقال: إذا لم ترد عيب الرجل. ينظر: رياض الصالحين مع شرحه لابن عثيمين ١٣٥/٦، الأذكار ص٥٤١، الزواجر ٢٦/٢، الآداب الشرعية ص٣٧٢، تهذيب الفروق ٢٣٠/٤.

(٢) الفروق ٣١٢/٤.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٣٤/٢٨، وقال رحمه الله كما في مجموع الفتاوى ٢٣٤/٢٨: «وإن كان المخطئ المجتهد مغفورًا له خطؤه، وهو مأجور على اجتهاده، فبيان القول والعمل الذي دل عليه الكتاب والسنة واجب، وإن كان في ذلك مخالفة لقوله وعمله، ومن علم منه الاجتهاد -أي ممن وقع في الغلط في الحديث والرواية أو الرأي والفتيا، أو الزهد والعبادة- فلا يجوز أن يذكر على وجه الذم والتأثيم له؛ فإن الله غفر له خطأه». وينظر: ٢٣٥/٢٨، نهاية المحتاج ٤١٨/٤.

(٤) شرح منظومة الآداب للحجاوي ص١٠٢.

(٥) الفروق ٣١١/٤، وينظر: الذخيرة ٢٤٠/١٣، تهذيب الفروق ٢٣٠/٤.

خامسًا: أن يُقتصر على القدر الكافي من ذكر العيوب في النصح والتحذير من الشر، وهذا يختلف باختلاف الأحوال والعيوب والمقصد من البيان[1]؛ لما تقدم آنفًا.

سادسًا: «إن علم أن الذكر - أي ذكر العيوب على جهة النصح- لا يفيد أمسك، كالمضطر لا يباح له إلا ما اضطر إليه»[2].

وهذا الضابط الأخير محل تأمل ونظر، إذ على المسلم البيان والإرشاد والنصح، ومسألة قبول المنصوح ليست عليه، ويمكن أن يستدل لهذا بعموم الأدلة الدالة على إنكار المنكر والتحذير من الشر وإن لم يستجب المنصوح كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ۙ اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [الأعراف]، ولأن المنصوح قد لا يقبل من الشخص الواحد، لكن لو تكرر عليه النصح لقبل، فترك كل إنسان النصح لمثل هذا الأمر محل نظر، نعم إنما يقال في مثل هذه الصورة لا يلزمه النصح ولا يجب عليه، أما أن يقال: أنه يمسك عنه ويكون الإمساك هو المطلوب فمحل نظر.

ومما يدخل في هذا المبحث الكتابة في الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي في بيان عيوب بعض السلع وضررها، أو في وصف بعض الكتب وبيان ما فيها من أوهام وأغلاط علمية؛ لئلا يغتر بها، ومن ذلك إنشاء البرامج الحاسوبية التي فيها خدمة لبيان أحوال الرجال والرواة مع أنها تتضمن بيان كذب طائفة منهم أو ضعف حفظهم، فكل هذا لا بأس به مع الالتزام بالقيود السابقة، ولا يعد من الغيبة المحرمة، والله أعلم.

(١) ينظر: الفروق ٤/ ٣١١، ٣١٢، الذخيرة ١٣/ ٢٤٠، الزواجر ٢/ ٢٦، نهاية المحتاج ٤/ ٤١٨، تهذيب الفروق ٤/ ٢٣٠.
(٢) نهاية المحتاج ٤/ ٤١٨.

المبحث الخامس
غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة

تحرير محل النزاع:

إن كانت غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة للتحذير منه فهذا لا بأس به، وقد سبق بيان حكمه.

إن كان المجاهر بالفسق أو البدعة لا يكره أن يذكر بما جاهر به من المخازي والمساوي، بل ربما يسر بذلك ويفتخر به[1]؛ فهذا الضرب من الناس تباح غيبته[2]؛ لأنه لا يكره أن يذكر بذلك، وهذا مذهب الحنفية[3]، والمالكية[4]، والشافعية[5]، والحنابلة[6].

(١) جاء في حاشية ابن عابدين في سياق ذكر من تباح غيبته ٥٨٦/٩: «ومتظاهر بقبيح: وهو الذي لا يستتر عنه، ولا يؤثر عنده إذا قيل عنه إنه يفعل كذا.».
جاء في الفروق ٣١٣/٤: "المعلن بالفسوق،... فلا يضر أن يحكى ذلك عنه؛ لأنه لا يتألم إذا سمعه، بل قد يسر بتلك المخازي،...، وكذلك من أعلن بالمكس وتظاهر بطلبه... وكثير من اللصوص يفتخر بالسرقة،... فذكر مثل هذه الطوائف لا يحرم، فإنهم لا يتأذون بسماعه، بل يسرون». وينظر: البيان والتحصيل ٥٧٥/١٧.
جاء في إحياء علوم الدين ٥٤١/٥ في سياق ذكر من تباح غيبته: "أن يكون مجاهرًا بالفسق... وكان ممن يتظاهر بالفسق، بحيث لا يستنكف أن يذكر له، ولا يكره أن يذكر به، فإذا ذكر منه ما يتظاهر به فلا إثم".
وجاء في مطالب أولي النهى ٦١٤/٦ في سياق ذكر من تباح غيبته: "وفي مخبر عن نفسه بزنا وفواحش على سبيل الإعجاب، فيغتاب بما تجاهر به".

(٢) بل الظاهر أن هذا لا يدخل أصالة في غيبة حد الغيبة المذمومة شرعًا، ولكن الفقهاء ذكروا هذا الاستثناء، ولعل سبب ذلك وجود صورة الغيبة بوجه عام، والله أعلم.

(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٢٩١/٥، عمدة القاري ٢٠٢/٢٢، الدر المنتقى ٢٢١/٤، الفتاوى الهندية ٣٦٢/٥، حاشية ابن عابدين ٥٨٥/٩، ٥٨٦.

(٤) ينظر: شرح صحيح مسلم للقاضي عياض ٦٢/٨، البيان والتحصيل ٥٧٥/١٧، المفهم ٥٧٠/٦، الجامع لأحكام القرآن ٤٠٧/١٩، الفروق ٣١٣/٤، الذخيرة ٢٤٠/١٣، المدخل لابن الحاج ٢٠٣/١، حاشية العدوي على شرح الخرشي ١٣٢/٤، الفواكه الدواني ٤٥٤/٢، تهذيب الفروق ٢٣١/٤.

(٥) ينظر: إحياء علوم الدين ٥٤١/٥، ٥٧٣، الأذكار ص٥٤٢، فتح الباري ٦١٠/١٣، أسنى المطالب وحاشية الرملي عليه ٢٨٦/٦، نهاية المحتاج ٤١٨/٤.

(٦) ينظر: الجامع لعلوم الإمام أحمد ٢٥/٢٠، ٢٦، ٢٧، مسائل إسحاق بن منصور الكوسج ٦٠٤/٢،=

وعلى هذا إن علم أنه لا يكره أن يذكر بما جاهر به أو دلت القرائن الواضحة على أنه لا يبالي بأن يذكر بهذه المخازي والمساوي ولا يكره ذلك، بل قد يُسرُّ، فلا يعد ذكره بهذا من الغيبة المحرمة(١).

أما إذا كان يجاهر بالفسق أو البدعة ولم يظهر للمتحدِّث أنه لا يكره أن يذكر بما جاهر به، فهل ذكره بذلك يعد من الغيبة المحرمة، فيه قولان:

القول الأول: إباحة غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة وذكره بما جاهر به مطلقًا، وهو ظاهر قول كثير من السلف، وظاهر إطلاق كثير من فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة(٢).

القول الثاني: تحريم غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة بما جاهر به إلا

= فصول الآداب مع شرحه الفوائد المجموعة ص١٥٢، الآداب الشرعية لابن مفلح ص١٥٨، فتح الباري ٦١٠/١٣، شرح منظومة الآداب للحجاوي ص١٠٣، غذاء الألباب ٨٥/١، مطالب أولي النهى ٢٠٤/٢، ٦١٤/٦.

(١) وإن كان قد ينهى عن ذكره لأسباب أخرى، ولكن المقصود أنه لا ينهى عنه من جهة أنه غيبة محرمة.

(٢) فهو ظاهر قول الحسن البصري وزيد بن أسلم وإبراهيم النخعي وغيرهم. ينظر: مصنف عبدالرزاق ١٧٨/١١، الجامع لعلوم الإمام أحمد ٢٥/٢٠، ٢٦، ٢٧، الصمت وآداب اللسان ٥٥٤/٣، وهذا القول قد ينسب إلى كثير من فقهاء المذاهب. ينظر: المراجع التي سبقت في نسبة المذاهب، فعامتهم لا يقيدون المجاهر بكونه لا يكره أن يذكر بما جاهر به، وإنما قلت: ظاهر قول كثير من السلف...؛ لأن طائفة منهم قد يفهم من كلامهم وضوابطهم العامة وتعليلاتهم أن غيبة المجاهر بالفسق أو بالبدعة إنما يصار إليها للتحذير منه ونحو ذلك من المعاني الشرعية، لذا الجزم بنسبة القول لهم بإطلاق محل تأمل ونظر، وبعضهم يشير إلى أن إباحة ذلك؛ لأن مجاهرته تدل على أنه لا يكره ذكره بذلك بل يفتخر بأفعاله ويذكرها معجبًا بها، فعلى هذين المسلكين يقع التردد في صحة الإطلاق بإباحة ذلك أي عند عدم وجود هذه المقتضيات مع أنهم يطلقون ذلك في جملة من كلامهم لكن جماعة منهم يعللون على إباحة ذلك بمثل هذه العلل، والذي يقوي نسبة ذلك إليهم أنهم يعطفون هذا السبب على سبب التحذير من الشر (النصيحة)، والأصل في العطف أنه يقتضي المغايرة، وأما تعليل بعض الفقهاء بأن مجاهرته تدل على عدم كراهته، فهذا حكم بني على دليل قد لا يسلم به بهذا الإطلاق كما سيأتي، وإن قيل إن الصورة في مجاهر لا يكره ذكر ذلك عنه فالأولى عدم الإطلاق في ذلك بل يقال: غيبة من لا يكره غيبته بما يجاهر به، وبهذا يكون خارجًا أصالة عن الغيبة، وعلى الإطلاق جرى أكثر الفقهاء في عباراتهم، وبعض الأدلة التي يذكرونها قد يستفاد منها أن المجاهر سقطت حرمته فلا غيبة له، أي ولو كان يكره ذلك، فهذا مما يقوي القول بأنهم يرون إباحة غيبة المجاهر بالفسق ولو كان يكره ذلك، وعلى كل حال فالجزم بنسبة ذلك لهم محل تأمل عندي لذا عبرت بقولي: ظاهر قول كثير من السلف...إلخ، وعلى هذه النسبة جرى كثير من العلماء أي إطلاق الإباحة، والله أعلم. ينظر: المراجع في نسبة المذاهب، وأيضًا الموسوعة الفقهية ٤٢/١٢، ٢٦٢/٢١، ٣١/و٣٣٥، ١٢١/٣٦، فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/٢٦، ٢٠.

لوجود مقتضٍ من مقتضيات إباحة الغيبة الأخرى، وهو مفهوم قول من قيد ذكر المجاهر بالفسق أو البدعة بكونه لا يكره أن يذكر بذلك[١]، وهذا القول رواية عن أحمد[٢]، وبهذا القول قال الشوكاني[٣].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَت: اسْتَأْذَنَ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «ائْذَنُوا لَهُ بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ أَوِ ابْنُ الْعَشِيرَةِ»، فَلَمَّا دَخَلَ أَلَانَ لَهُ الْكَلَامَ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، قُلْتَ الَّذِي قُلْتَ، ثُمَّ أَلَنْتَ لَهُ الْكَلَامَ، قَالَ: «أَيْ عَائِشَةُ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ أَوْ وَدَعَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ فُحْشِهِ»[٤].

وجه الاستدلال: في الحديث دلالة على جواز غيبة أهل الفساد والفسق المجاهرين بذلك[٥].

---

(١) سبق في بداية هذا المبحث بيان حكم من جاهر بالفسق أو البدعة وكان لا يكره أن يذكر بذلك، وذكر المراجع.

(٢) قال ابن مفلح في الآداب الشرعية ص١٥٨ في سياق كلامه عن غيبة المجاهر بالفسق: "ورواية الكحّال تحريم الغيبة مطلقًا، والأشهر عنه الفرق بين المعلن وغيره". وفي مسائل إسحاق بن منصور الكوسج ٦٠٤/٢: "قلت: إذا علم من الرجل الفجور أيخبر به الناس؟ قال [أي الإمام أحمد رحمه الله]: لا، بل يستر عليه، إلا أن يكون داعية. قال إسحاق: لا، بل عند الحاجة في تعديل أو تزويج أو ما أشبهه فليخبر به؛ لأنه ليس بغيبة حينئذ". فهذه الرواية قد تفيد عدم جواز ذكر الفاجر إلا إذا كان داعية، لحصره الاستثناء في ذلك، والاستثناء معيار العموم، مع أن هذه الرواية ليست صريحة إذ قد يكون السؤال في فاجر لا يجهر بفجوره، والله أعلم. وينظر: الجامع لعلوم الإمام أحمد ٢٥/٢٠، ٢٦، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ٤٧١/١٢.

(٣) ينظر: رفع الريبة ٥٥٨٧/١١، ونقل ابن حجر في الزواجر ٢٧/٢ عن الأذرعي قوله: "وفي الجواز لا لغرض شرعي نظر". وينظر: ٢٩/٢. وقد ورد في فتاوى اللجنة الدائمة أن من الأسباب المبيحة للغيبة المجاهرة بالفسق ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/٢٦، ٢١، وذكروا في ٢١/٢٦ أنه لا غيبة لفاسق قد أظهر المعصية، لكن عندما سئلوا عن أحوال خاصة فيها ضرب من المجاهرة ذكروا أنه إذا لم يكن لقصد النصيحة أو التحذير من الشر، وكان لمجرد التسلي والتشهي ونحو ذلك فإن هذا يحرم. ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ٨/٢٦، ١١، ١٤.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) بوب له البخاري بقوله: باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب. ينظر: فتح الباري ٦٠٩/١٣، وقال ابن حجر في الفتح ٦١٠/١٣: "ويستنبط منه – أي الحديث- أن المجاهر بالفسق والشر لا يكون ما يذكر عنه من ذلك من ورائه من الغيبة المذمومة". وأورده ابن أبي الدنيا في الصمت =

نوقش من خمسة أوجه:

الوجه الأول: أن أدلة تحريم الغيبة القطعية مقدمة عليه[١].

يعترض عليه: أن ذلك يتضمن ترك الاستدلال بهذا الخبر، وأولى من ذلك الجمع بينهما بأن يخصص هذا الموضع من تحريم الغيبة، والجمع أولى من ترك أحد الدليلين.

الوجه الثاني: يحمل على أنه إنما ذكره للتحذير منه[٢].

الوجه الثالث: يحمل على أنه خاص بالنبي ﷺ من عموم أدلة تحريم الغيبة[٣].

يعترض عليه: أن الأصل الاقتداء بالنبي ﷺ ولا يصار إلى التخصيص إلا بدليل.

الوجه الرابع: «أن النبي ﷺ يعلم ما لا نعلم... فلا يجوز لنا أن نقتدي به في قول صادر منه على هذه الصفة لجهلنا بالحقائق، وعدم اطلاعنا على ما في باطن الأمر»[٤].

يعترض عليه: بأن الأصل الاقتداء بالنبي ﷺ وأنه أسوة لنا، فلا يترك ذلك لمثل هذه العلل، وإلا لزم ترك كثير مما نقل عن النبي ﷺ بمثل هذه الحجج.

الوجه الخامس: أن هذا «الرجل الذي قال فيه النبي ﷺ: «بِئْسَ أَخُو

= وآداب اللسان ٣/٥٥٣ في باب الغيبة التي يحل لصحابها الكلام بها. وينظر: المفهم للقرطبي ٦/٥٧١، ٥٧٣، شرح صحيح مسلم للنووي ص ١٥٤٧.

(١) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨٩.

(٢) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨٧، قال ابن عثيمين في شرح رياض الصالحين عند هذا الحديث ٦/١٣٨: "فدل -أي الحديث- على جواز غيبة من كان من أهل الفساد والريب، وذلك من أجل أن يحذر الناس فساده حتى لا يغتروا". وينظر: شرح صحيح مسلم للقاضي عياض ٨/٦٢.

(٣) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨٧.

(٤) رفع الريبة ١١/٥٥٩٠.

الْعَشِيرَةِ»، لم يكن إذ ذاك قد صلح إسلامه، بل هو من جملة من كان يتبع الإسلام ظاهرًا مع اضطراب حاله، وبقي أثر الجاهلية عليه، وقد كان النبي ﷺ يتألف أمثال هذا، ويعاملهم معاملة المسلمين الخالصي الإسلام، مع علمه وعلم أصحابه بما هم عليه... بل كان يتألفهم بالكثير من المال والنصيب الوافر من الغنائم...، فلا يحل لأحد أن يعمد إلى من يعلم أنه خالص الإسلام، صحيح النية فيه... فيغتابه بمعصية فعلها أو خطيئة جاهر بها، مستدلًا على ذلك بقول النبي ﷺ: «بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ»»[1].

يعترض عليه: بعدم التسليم بهذه المناقشة، فإن الأصل بمن أسلم أن يعامل بمعاملة المسلمين، ولا يطرح حقه وما أوجبه الله له من الحقوق التي هي للمسلمين بمثل هذه الدعاوى.

الدليل الثاني: حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَا أَظُنُّ فُلَانًا وَفُلَانًا يَعْرِفَانِ مِنْ دِينِنَا شَيْئًا» قَالَ اللَّيْثُ: كَانَا رَجُلَيْنِ مِنَ الْمُنَافِقِينَ[2].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ تكلم عنهما في غيبتهما بما يكره عادة، فدل على جواز الكلام في أهل الفساد والريب والنفاق[3].

يرد عليه من وجوه المناقشات والاعتراضات مثل ما ذكر في الحديث السابق في الجملة، فلا حاجة للإطالة بذكره[4].

الدليل الثالث: حديث أَنَس بْن مَالِك رضي الله عنه، يَقُولُ: مَرُّوا بِجَنَازَةٍ، فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا خَيْرًا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «وَجَبَتْ» ثُمَّ مَرُّوا بِأُخْرَى فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا شَرًّا،

(١) رفع الريبة ١١/٥٥٩١.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب، باب ما يكون من الظن، رقم (٦٠٦٧).

(٣) أورده النووي في الأذكار ص٥٤٤، ورياض الصالحين مع شرح ابن عثيمين ٦/١٣٧ في سياق الأدلة التي تدل على جواز المواضع التي ذكرها.

(٤) قال ابن حجر في الفتح ١٣/٦٣٣ في شرحه لهذا الحديث: وحاصل الترجمة أن مثل هذا الذي وقع في الحديث ليس من الظن المنهي عنه؛ لأنه في مقام التحذير من مثل من كان حاله كحال الرجلين. وينظر: شرح رياض الصالحين ٦/١٣٨.

فَقَالَ: «وَجَبَتْ» فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّاب رضي الله عنه: مَا وَجَبَتْ؟ قَالَ: «هَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا، فَوَجَبَتْ لَهُ الجَنَّةُ، وَهَذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا، فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّه فِي الأَرْضِ»(١).

وجه الاستدلال: أن الصحابة رضي الله عنهم ذكروا الجنازة التي مرت بهم بالشر؛ لما علموا فسق صاحبها، ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم، فدل ذلك على أن من أظهر الشر لا غيبة له(٢).

نوقش: بأن ترك النبي صلى الله عليه وسلم للإنكار يحمل على أنهم ذكروها بالشر لحاجة التحذير من طريقتهم، ومن الاقتداء بآثارهم؛ لذا لم ينكر عليهم(٣).

الدليل الرابع: حديث عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللَّه صلى الله عليه وسلم قَالَ: «لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ»(٤).

وجه الاستدلال: أن صورة المطل غالبًا ما يكون فيها شيء من المجاهرة، وهي نوع من الفسق، وقد ورد إباحة عرضه، فيدل على جواز غيبة الظالم والمجاهر بالفسق(٥).

الدليل الخامس: حديث بَهْزِ بْنِ حَكِيم عَنْ أَبِيه عَنْ جَدِّه رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وسلم: «أَتَرعُونَ عَنْ ذِكْرِ الْفَاجِرِ اذْكُرُوهُ بِمَا فِيه كَيْ يَعْرِفَهُ النَّاسُ وَيَحْذَرَهُ النَّاسُ»(٦).

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب ثناء الناس على الميت، رقم (١٣٦٧)، ومسلم في كتاب الجنائز، باب فيمن يثنى عليه خير أو شر من الموتى، رقم (٩٤٩).

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ٢١/٢٦.

(٣) ذكر النووي في شرحه لهذا الحديث أن النهي عن سب الأموات إنما يكون في غير الكافر والمنافق وفي غير المتظاهر بفسق أو بدعة، وذكر ابن حجر أن هذا الحديث استدل به على جواز الغيبة للحاجة. ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي ص٦١١ شرح الحديث رقم (٩٤٩)، فتح الباري ١٥٥/٤.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) استدل بهذا الحديث القرطبي في المفهم ٥٧٠/٦.

(٦) رواه ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان ٥٥٣/٣ رقم (٦٣٣٢)، والبيهقي في السنن الكبرى ٢١٠/١٠، وفي بعض المصادر بلفظ: (أترغبون عن ذكر الفاجر...). ينظر: مجموع الفتاوى ٢١٩/٢٨، الآداب الشرعية ص١٥٨.

وجه الاستدلال: أن في الحديث دلالة على جواز ذكر الفاجر بما فيه، كي ما يحذره الناس بل فيه الأمر بذلك[1].

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: أنه حديث ضعيف[2].

الوجه الثاني: أن ذكره إنما يكون ليحذره الناس، فيرجع إلى الموضع الرابع وهو تحذير المسلمين من الشر، بل ذكر العلة هنا ربما يؤخذ منه عدم الجواز إلا مع وجود العلة.

الدليل السادس: حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ أَلْقَى جِلْبَابَ الْحَيَاءِ فَلاَ غِيبَةَ لَهُ»[3].

وجه الاستدلال: أن «من أظهر المنكر، وجب الإنكار عليه، وأن يهجر ويذم على ذلك، فهذا معنى قولهم: (مَنْ أَلْقَى جِلْبَابَ الْحَيَاءِ فَلاَ غِيبَةَ لَهُ)»[4].

نوقش: بأن في إسناده ضعفًا[5].

---

(١) أورده ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان ٣/٥٥٣ في باب الغيبة التي يحل لصحابها الكلام بها، وينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٩/٤٠٧، الاختيار ٤/٢٢٨.

(٢) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٩٠. وقال ابن حبان في المجروحين بعد سياق أسانيده ١/٢٢١: "والخبر في أصله باطل، وهذه الطرق كلها بواطيل لا أصل لها". وقال العقيلي في الضعفاء ١/٢٠٢: "ليس له من حديث بهز أصل ولا من حديث غيره ولا يتابع عليه". وقال البيهقي في السنن الكبرى ١٠/٢١٠: "هذا الحديث يعرف بالجارود بن يزيد النيسابوري، وأنكره عليه أهل العلم بالحديث... ولم يصح فيه شيء" وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -كما في مجموع الفتاوى ٢٨/٢١٩: "أما الحديث [يعني (لا غيبة لفاسق)] فليس هو من كلام النبي ﷺ ولكنه مأثور عن الحسن البصري أنه قال: أترغبون عن ذكر الفاجر؟ اذكروه بما فيه يحذره الناس، وفي حديث آخر: من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له". وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية ص١٥٨: "ليس له أصل... له طرق وهي ضعيفة".
وقال الهيثمي في المجمع ١/١٤٩: "رواه الطبراني في الثلاثة، وإسناد الأوسط والصغير حسن رجاله موثقون، واختلف في بعضهم اختلافًا لا يضر". وقد خالفه من تقدم من كبار الأئمة.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى ١٠/٢١٠.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٢٠، وينظر: حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٦، الجامع لأحكام القرآن ١٩/٤٠٧،إحياء علوم الدين ٥/٥٤١.

(٥) قال البيهقي في السنن الكبرى ١٠/٢١٠: «ليس بالقوي». في إسناد الحديث رواد بن الجراح [تنبيه: في المطبوع في البيهقي (داود) وقد أشير في الهامش إلى أنه رواد] قال ابن حجر في التقريب ١/٢٤٨: «صدوق اختلط في آخره، فترك»، وفي إسناده أيضًا أبو سعد الساعدي، قال عنه في التقريب ٢/٤٢٥: «مجهول».

الدليل السابع: قول عمر رضي الله عنه: (ليس لفاجر حرمة)[1].

وجه الاستدلال: أن الفاجر ليست له حرمة، فلا حرج في غيبته؛ لسقوط حرمته، قال الغزالي: "وأراد به المجاهر بفسقه دون المستتر؛ إذ المستتر لا بد من مراعاة حرمته"[2].

يناقش: بأن في إسناده ضعفًا[3].

الدليل الثامن: الإجماع المحكي على جواز غيبة الرجل المظهر للفجور[4].

يمكن أن يناقش: بأن الإجماع يحمل على من ذكر الفاجر بفجوره عند من يمكنه أن يردعه، أو ذكره بذلك على وجه النصح للمسلمين؛ ليحذروه[5]، وقد نقل عن بعض السلف الخلاف في ذلك.

الدليل التاسع: ما نقل عن السلف من الترخيص في ذلك:

منها: ما ذكر عن إبراهيم النخعي والحسن البصري أن الفاسق المجاهر بفسقه لا غيبة له[6].

(١) رواه ابن أبي الدنيا في الصمت ٥٥٥/٣، رقم (٦٣٤٤) قال: حدثني محمد بن عباد بن موسى، حدثنا عبدالصمد بن عبدالوارث عن همام، عن قتادة، قال: قال عمر رضي الله عنه: ليس لفاجر حرمة.

(٢) إحياء علوم الدين ٥٤١/٥.

(٣) في إسناده محمد بن عباد بن موسى، لم يحمد أمره يحيى بن معين، وقال ابن حبان: يخطئ أحيانًا، ينظر: تهذيب التهذيب ٦٥٦/٥، وقال عنه في تقريب التهذيب ١٨٤/٢: «صدوق يخطئ». وقتادة إن كان هو ابن دعامة السدوسي فهو لم يدرك عمر رضي الله عنه؛ إذ إن ولادته في سنة ٦١هـ، ولم يذكر ابن حجر في التهذيب أنه روى عن عمر رضي الله عنه. ينظر ترجمة قتادة بن دعامة في تهذيب التهذيب ٣٢٦/٥.

(٤) قال شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى ٢١٩/٢٨: "وهذا النوعان يجوز فيهما الغيبة بلا نزاع بين العلماء: أحدهما: أن يكون الرجل مظهرًا للفجور".

(٥) قال شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى ٢٢١/٢٨: "وهذا كله يجب أن يكون على وجه النصح وابتغاء وجه الله تعالى، لا لهوى الشخص مع الإنسان، مثل: أن يكون بينهما عداوة دينية، أو تحاسد أو تباغض، أو تنازع على الرئاسة، فيتكلم بمساويه مظهرًا للنصح، وقصده في الباطن الغض من الشخص واستيفاؤه منه، فهذا من عمل الشيطان «وإنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى» بل يكون الناصح قصده أن الله يصلح ذلك الشخص، وأن يكفي المسلمين ضرره في دينهم ودنياهم".

(٦) رواه عنهما ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان ٥٥٤/٣، ٥٥٦/٣.
وعن الحسن أنه سئل: "الرجل الفاسق المعلن بفجوره ذكري له بما فيه غيبة له؟ قال: لا، ولا كرامة" رواه ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان ٥٥٥/٣.

وقال الإمام أحمد: "إذا كان الرجل معلنًا بفسقه، فليس له غيبة"[(١)].

يناقش من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنه يحمل على وجود مصلحة شرعية من ذكره بذلك، مثل أن يحذر المسلمون من شره، أو لينكروا عليه.

الوجه الثاني: أن ما نقل من السلف لا يعارض به ما ورد من الأدلة الصحيحة القطعية من تحريم الغيبة.

الوجه الثالث: أنه نقل عن جماعة من السلف ترك ذلك والتحذير منه، فقد ورد أن رجلا تناول الحجاج عند ابن سيرين، فقال ابن سيرين: إن الله حكم عدل ينتقم للحجاج ممن اغتابه، كما ينتقم من الحجاج لمن ظلمه[(٢)].

الدليل العاشر: أن مجاهرته بما وقع فيه من بدعة أو فسق دليل على عدم مبالاته بذكره بذلك، بل قد يسرُّ، إذ لو كان يكره ذكره ذلك عنه لما جاهر به، والغيبة إنما حرمت لحق المغتاب وتألمه[(٣)].

يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أننا لو تحققنا أنه لا يبالي بذكره بذلك ولا يكرهه فإن هذا لا يعد من الغيبة المذمومة شرعًا، فلا يدخل في حد الغيبة، ولا يحتاج لذكره على جهة الاستثناء من الغيبة المحرمة، على أنه قد ينهى عن ذكره بذلك من جهة أخرى.

(١) ينظر: شرح منظومة الآداب الشرعية للحجاوي ص١٠٣.

(٢) ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين ٥/٥٤٢، ورواه بنحوه ابن أبي شيبة في المصنف رقم (٣٠٥٨٥) سَمِعَ ابْنُ سيرينَ رَجُلًا يَسُبُّ الْحَجَّاجَ، فَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ: إنَّ اللَّه حَكَمٌ عَدْلٌ، يَأْخُذُ لِلْحَجَّاجِ مِمَّنْ ظَلَمَهُ، كَمَا يَأْخُذُ لِمَنْ ظَلَمَهُ الْحَجَّاجِ.

(٣) جاء في إحياء علوم الدين ٥/٥٤١: "أن يكون مجاهرًا بالفسق...كالمخنث...وكان ممن يتظاهر بالفسق، بحيث لا يستنكف أن يذكر به، ولا يكره أن يذكر به". وينظر: حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٦، الفروق ٤/٣١٣، الذخيرة ١٣/٢٤٠، نهاية المحتاج ٤/٤١٨، الآداب الشرعية ص١٥٨.

الوجه الثاني: بعدم التسليم بذلك بهذا الإطلاق، فالإنسان قد يجاهر بمعصية أو بدعة، ويكره أن يذكر بها في بعض المجالس وعند بعض الناس.

الدليل الحادي عشر: أن ذكر الفاسق والمبتدع بما جاهر به طريق للعلم به؛ ليهجر، لعله يرتدع عن فسقه وبدعته.

يناقش: بأن الهجر ليس على إطلاقه محمودًا بل هو دواء يستعمل متى كان نافعًا، فهو يرجع إلى المصالح والمفاسد في مخالطة أمثال هؤلاء.

يعترض عليه: بأن مجرد المعرفة بمجاهرته بالفسق أو البدعة طريق للعلم بحاله؛ لينظر في مصلحة هجره، أما إذا لم يعلم ذلك عنه فإنه لا يمكن النظر في هذا الأمر.

الدليل الثاني عشر: أن غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة تتضمن التحذير منه، فلهذا لا بأس بها(١).

يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن كثيرًا من صور غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة لا يتحقق فيها هذا المعنى، بل تكون على سبيل التسلية أو التشهي؛ لذا لا يصح إطلاق العبارة بأن غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة تتضمن التحذير منه، وعليه لا يصح الإطلاق بإباحة غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة.

الوجه الثاني: بأنه إذا كان هذا هو الغرض فلا تحرم الغيبة، لكن يبقى أن هذا المبحث لا يفرد فيقال: غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة بل يلحق بمبحث التحذير من الشر.

---

(١) ينص جماعة من العلماء عند ذكر غيبة المجاهر بالفسق أو البدعة أن هذا يكون على سبيل التحذير منه. ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي ص٦١١، فتاوى اللجنة الدائمة ٢٦/١٤، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ٤٧١/١٢.

الوجه الثالث: أنه لو سلم ذلك فيكتفى بالتحذير من شره أو بيان فسقه بالإجمال بأن يقول: لا تعاشر فلانًا، ولا تذهب إليه، ونحو ذلك[1].

يعترض عليه: بأن الإجمال قد لا يكفي في بعض الصور.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: الأدلة القطعية في تحريم الغيبة، ولم يقم دليل على مخالفتها في هذه الصورة[2]، فالأصل في الغيبة أنها محرمة ومجاهرة الشخص بالمعصية لا تخرجه من الإسلام، فتكون غيبته من غير وجود مصلحة راجحة محرمة[3].

يناقش: بعدم التسليم بما ذكر، بل قام جملة من الأدلة بمجموعها يمكن أن تقوى على استثناء هذا الموضع من الغيبة المحرمة.

الدليل الثاني: أن المجاهر «إنما سمي مجاهرًا بمجاهرته بتلك المعصية، والاستظهار بها بين الناس، وإيقاعها علانية، وعند ذلك يعلم الناس منه ذلك ويعرفونه بمشاهدته، فلا يبقى لذكره به كثير فائدة»[4].

يناقش: بأن هذا لا يقتضي تحريم ذكره بما جاهر به وعدِّه من الغيبة المباحة.

الدليل الثالث: أنه لا حاجة شرعية لذكر المجاهر بمجاهرته، فإن وجدت الحاجة فهي إما ليحذر المسلمون من شره، أو لينكروا عليه، وقد سبق هذا في مواضع سابقة، فلا يوجد دليل صريح لإفراد هذا الموضع بالذكر[5].

الدليل الرابع: من المعلوم أن المجاهرة بالمعصية والبدعة نسبية، فقد

(١) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨٧.
(٢) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨٧- ٥٥٨٩، ٥٥٩٢.
(٣) ينظر: فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ١٢/٤٧١.
(٤) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨٨.
(٥) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٨٨. قال ابن رجب في الفرق بين النصيحة والتعيير ٣/٤٧٢: «وكان السلف يكرهون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذا الوجه، ويحبون أن يكون سرًا فيما بين الآمر والمأمور، فإن هذا من علامات النصح، فإن الناصح ليس له غرض في إشاعة عيوب من ينصح له، وإنما غرضه إزالة المفسدة التي وقع فيها». وينظر: فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين ١٢/٤٧١.

تصل إلى قوم دون قوم، فإذا كره الواقع في هذه الموبقات وصولها إلى قوم، فأوصلها أناس من غير قصد التحذير من الشر أو إنكار المنكر، فهذا مما يدخل في حد الغيبة، ومجرد المجاهرة لا يسقط حق المسلم في عدم جواز فضحه، وذكره بما يكره من غير مصلحة شرعية.

الدليل الخامس: أن في ذكر مجاهرة الفاسق بفسقه، والمبتدع ببدعته من غير مصلحة شرعية راجحة إشاعة للفساد في المجتمع المسلم، مما قد يؤدي إلى التهاون فيه، فإن من المعلوم أنه مع كثرة الإمساس، يقل الإحساس، فيكثر الالتباس، ولا يخفى أن بعض النفوس قد ترغب في تقليد أمثال هؤلاء، فذكرهم يشجع على اقتداء بعض النفوس بهم، وهذا يخالف مقصد الشارع من عدم إشاعة الفساد، ويخشى أن يدخل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَـٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾﴾ [النور]، فهم وإن لم يحبوا شيوع الفاحشة، فقد وقعوا في إشاعتها إن لم يكن هناك مصلحة شرعية من ذلك[1].

الدليل السادس: أن الانكفاف من الوقوع في الأعراض قيام بحق الله؛ لأن في العرض حقًا لله تعالى، فينبغي رعاية حق الله تعالى[2]، ومن ذلك الكف عن الوقوع في عرض المجاهر بفسقه أو بدعته من غير مصلحة راجحة.

الدليل السابع: أنه ربما زاد في فسقه ومجونه إذا أعلن ذلك عنه بعد أن كان لا يبالغ في المجاهرة به بل يجاهر عند قوم دون آخرين، فلم يفد ذكره بذلك إلا فساد أخلاقه من غير أن يكون فيه صلاح لغيره[3].

(١) قال ابن رجب في الفرق بين النصيحة والتعيير ٤٧٢/٣: "وأما إشاعة وإظهار العيوب فهو مما حرمه الله ورسوله قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَـٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾﴾ [النور]، والأحاديث في فضل السر كثيرة، وقال بعض العلماء: اجتهد أن تستر العصاة، فإن ظهور عوراتهم وَهَن في الإسلام". وهذا يبين أنهم حتى لو أشاعوا هم ذلك وجاهروا به فينبغي السعي في إنكاره وستره؛ لئلا يتفشى الشر في المسلمين، وتستسهله نفوسهم. وينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١١/٢٦، ١٤، فقد نصوا أنه من الغيبة المحرمة، وأشاروا إلى المعنى المتقدم.

(٢) ينظر: الزواجر ١٣/٢.

(٣) أشار إلى هذا المعنى الماوردي في أدب الدين والدنيا ص٤٢٧، لكنه ليس في مسالة المجاهر بل مطلق الفاسق، ولكن ربما تحقق ذلك في المجاهر بأن يزيد في مجاهرته وفسقه.

يناقش: أنه بأن هذا غير متحقق، ولو سلِّم فيقال: ربما كان ذكره بذلك يجعله ينكف عن هذه المساوي والمخازي.

الترجيح:

الخلاف في المسألة قوي، والقول بتحريم ذكر المجاهر بفسقه أو بدعته؛ لمجرد التفكه في الأعراض من غير مصلحة راجحة أقوى؛ لما تقدم من مجموعة أدلة هذا القول، وهو أسلم وأحوط، وقد قال ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ»[1].

والذي يظهر لي في تحرير هذا الموضع أن يقال: الأصل في الغيبة التحريم، ومن ذلك غيبة المجاهر بالفسق إلا في مواضع:

الأول: إذا وجدت الأسباب الداعية لذكره بما جاهر به كالتحذير من شره أو من طريقته، أو لنصحه، أو هجره ونحو ذلك اتجه القول بالجواز.

الثاني: إذا علم عدم كراهته لذلك وعدم مبالاته بذكره بما جاهر به بل ربما يسر بذلك وكذلك إذا قويت القرينة وظهرت، فنشر هذا لا يعد من الغيبة المحرمة؛ لظهور عدم كراهيته لذلك، لكن قد يمنع من جهة أنه لا مصلحة في نشره، فلا يطلق القول بأن كل من جاهر بفسقه فلا بأس بغيبته؛ لأنه لا يلزم من مجاهرته أنه يرضى أن يذكر بما جاهر به.

أما المجاهر بالبدعة فالأشبه جواز غيبته بما جاهر به؛ لما يلي:

أولًا: ما نقل عن السلف في ذلك[2].

ثانيًا: أن حاله قد تشتبه، وخطره يعظم؛ لما يقع على الناس من التباس

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ينظر: الصمت وآداب اللسان ٣/ ٥٥٤، الفرق بين النصيحة والتعيير ٣/ ٤٦٩.

في شأنه، فليس كمرتكب المنكرات التي يعرف قبحها عامة الناس، فالكلام فيه لا يكاد ينفك من التحذير منه.

ثالثًا: أنه في الغالب الأعم أنه لا يكره ذكره بذلك بل يتفاخر به ويتدين به، ومجاهرته تدل على ذلك، وكونه يكره ذكره في ذلك في حكم النادر فلا يعلق به الحكم.

فلمجموع ما تقدم قوي القول بجواز ذكره بما جاهر به من بدعة، والله أعلم[1].

تنبيه: غيبة المجاهر بالفسق أو بالبدعة عند من قال بجوازها إنما تجوز فيما جاهر به، أما ذكره بغير ذلك فلا يجوز إلا أن يكون لجوازه سبب آخر. قال النووي: "يجوز ذكره بما يجاهر به، ويحرم ذكره بغيره من العيوب، إلا أن يكون لجوازه سبب آخر مما ذكرناه"[2]. وهذا الباب قد يحدث فيه تجاوز فيجب الوقوف عند حدود الله وعدم تجاوزها؛ لأن الأصل في أعراض المسلمين التحريم.

ومما يدخل في هذا المبحث نشر الصور والمقاطع لشخص قام بنشر صوره ومقاطعه في بيان حاله في العزف على المعازف والغناء أو في ارتكاب المنكرات أو انتصاره للبدع ونحو ذلك، أو إعادة تغريدة غرّد بها شخص من الأشخاص تتضمن منكرًا يقوله أو يعمله ويجاهر به في موقعه ومواقع التواصل الاجتماعي، وغير ذلك، فهذا يرجع إلى التفصيل السابق، في بيان حكمه.

---

(١) لما ذكر القرافي في الفروق ٤/٢٢٣ السبب الرابع من أسباب الغيبة المباحة قال: "أرباب البدعة والتصانيف المضلة... ثم قال: وهذا القسم داخل في النصيحة، غير أنه لا يتوقف على المشاورة، ولا مقارنة الوقوع في المفسدة".

(٢) الأذكار ص٥٤٢. وينظر: حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٦، الفروق ٤/٣١٣، إحياء علوم الدين٥/٥٤٢، الزواجر ٢/٢٦، أسنى المطالب وحاشية الرملي عليه ٦/٢٨٧، مطالب أولي النهى ٦/٦١٤.

المبحث السادس
غيبة الشخص لقصد التعريف به

المقصود أن يكون الإنسان معروفا بلقب يعرب عن عيبه كالأعرج والأعمش وما يجري مجراه.

اختلف العلماء في غيبة الشخص لقصد التعريف به على قولين:

القول الأول: إباحة ذكر الإنسان بلقبه المتضمن عيبًا إذا كان على سبيل التعريف، وهو ظاهر قول أكثر العلماء، فهو مذهب الحنفية[(١)]، والمالكية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)]، وجماعة من علماء السلف[(٥)].

---

(١) ينظر: الجصاص في أحكام القرآن ٢٩١/٥، عمدة القاري ١٩٨/٢٢، حاشية ابن عابدين ٥٨٧/٥.

(٢) جاء في تهذيب الفروق ٢٣٢/٤: "التعريف بنحو لقب كالأعور... فيجوز وإن أمكن التعريف بغيره، نعم إن سهل تعريفه بغيره فهو أولى". وينظر: المدخل لابن الحاج ٢٠٣/١، حاشية العدوي على شرح الخرشي ١٣٢/٤، الفواكه الدواني ٤٥٥/٢.

(٣) ينظر: إحياء علوم الدين ٥٤٠/٥، الأذكار ص٥٤٣، فتح الباري ٦٠٤/١٣،، أسنى المطالب وحاشية الرملي عليه ٢٨٦/٦، نهاية المحتاج ٤١٨/٤.

(٤) فقد رخص الإمام أحمد في اللقب إذا لم يعرف إلا به كالأعمش، فقد ذكر ابن مفلح في الآداب الشرعية ص١٢ أن الأثرم نقل: عن الإمام أحمد أنه سئل عن الرجل يعرف بلقبه إذا لم يعرف إلا به فقال أحمد: الأعمش إنما يعرفه الناس هكذا، فسهَّل في مثل هذا إذا كان قد شُهِرَ.
وقال أيضًا كما في ص١٥٩: "رواية الأثرم تدل على جوازه إذا لم يعرَف إلا به".
وينظر: كشاف القناع ٢٨٥/٥، غذاء الألباب ٨٥/١، مطالب أولي النهى ٢٠٤/٢، ٦١٤/٦، وبه أفتت فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/٢٦، ٢٠، وهو اختيار ابن عثيمين كما في فتح ذي الجلال والإكرام ٢٧١/١٥، وشرح رياض الصالحين ١٣٦/٦ إلا أنه قال في فتاوى نور على الدرب ٤٧١/١٢:... إن كان لا يعرف إلا بها -أي الأشياء الخلقية كالأعرج- فلا بأس، ما لم نعلم علمًا خاصًا أنه يكره ذلك".

(٥) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٢٢٧/٣.
أشار الجصاص في أحكام القرآن ٢٩١/٥ أن مما لا يدخل في الغيبة المحرمة إذا ذكر المتحدث وصفًا يتضمن عيبًا وكان الموصوف به جملة من الناس -أي لا شخص بعينه بل مجموع من الناس كقبيلة-، واستدل بحديث أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «هَلْ نَظَرْتَ إِلَيْهَا؟ فَإِنَّ فِي عُيُونِ الأَنْصَارِ شَيْئًا». رواه مسلم في كتاب النكاح، باب ندب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن يريد تزوجها، رقم (١٤٢٤)، وهذا الاستدلال محل نظر فإن =

القول الثاني: تحريم ذكر الإنسان بلقب يتضمن عيبًا ولو على سبيل التعريف، وبه قال جماعة من السلف[١]، وروي عن مالك[٢]، وهو رواية عن أحمد[٣]، واختاره الشوكاني[٤].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: حديث أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁ قَالَ: «صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى خَشَبَةٍ فِي مُقَدَّمِ الْمَسْجِدِ، وَوَضَعَ يَدَهُ (يَدَيْهِ) عَلَيْهَا، وَفِي الْقَوْمِ يَوْمَئِذٍ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَخَرَجَ سَرَعَانُ النَّاسِ، فَقَالُوا: قَصُرَتِ الصَّلَاةُ، وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُوهُ ذَا الْيَدَيْنِ، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَنَسِيتَ أَمْ قَصُرَتْ، فَقَالَ: لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تَقْصُرْ، قَالُوا: بَلْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: صَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ، فَقَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ، ثُمَّ وَضَعَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ»[٥].

= النبي ﷺ إنما قاله فيما يظهر نصحًا للشخص لا لمجرد التعريف، والله أعلم، قال النووي ص٨٨٤: "(شيئًا) هكذا الرواية شيئًا بالهمز، وهو واحد الأشياء، قيل: المراد صغر، وقيل: زرقة، وفيه هذا دلالة لجواز ذكر مثل هذا للنصيحة".

ويظهر من كلام بعضهم أن هذا مقيد بما إذا لم يعرف إلا به أي ضرورة التعريف إلا أن هذه الضرورة ليس المقصود منها فيما يظهر أنه لا يمكن أن يعرف إلا بهذا اللقب بل مرادهم أنه اشتهر به، وغيره قد يخفى على بعض الناس.

(١) روى ابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان ٣/٥٥١ عن الحسن قوله: يخشون أن يكون قولنا: حميد الطويل غيبة.
قال ابن حجر في الفتح ١٣/٦٠٦: "وشذ قوم فشددوا" ثم نقل كلام الحسن بمعناه.
قال العيني في عمدة القاري ٢٢/١٩٩: "ورأى قوم من السلف أن وصف الرجل بما فيه من الصفة غيبة له". ثم نقل عن معاوية بن قرة قوله: لو مر بك أقطع، فقلت: ذاك الأقطع، كانت منك غيبة.

(٢) قال ابن مفلح في الآداب الشرعية ص١٢: "وروى الخلال عن مالك أنه سئل عن الرجل يصف الرجل بالعور أو العرج لا يريد بذلك شينه إلا إرادة أن يعرف به؟ قال: لا أدري هذا غيبة".

(٣) قال ابن مفلح في الآداب الشرعية ص١٥٩: «ورواية الكحّال تدل على تحريم لقب كالأعمش».

(٤) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٩٢، وهو ظاهر اختيار ابن عثيمين كما في فتاوى نور على الدرب ١٢/٤٧١.

(٥) رواه البخاري في كتاب الأدب، باب ما يجوز من ذكر الناس نحوَ قولهم: الطويل والقصير، رقم (٦٠٥١)، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود، رقم (٥٧٣).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لقب هذا الصحابي بهذا اللقب، مما يدل على جواز التلقيب للتعريف عند الحاجة إلى ذلك، فإن هذا الصحابي كان يعرف بهذا اللقب[1].

يناقش: أن هذا لا يعد غيبة لكون الرجل موجودًا، وأيضًا لا يمكن الجزم بأنه كان يكره ذلك، خاصة أن المتكلم به النبي ﷺ، وعليه فالاستدلال به على جواز ذكر الرجل بما يكرهه في غيبته من الألقاب مما يعرف به محل نظر.

الدليل الثاني: أن العلماء فعلوا ذلك وتتابعوا عليه كما في دواوين الإسلام وهذا لضرورة التعريف، ولأن ذلك قد صار بحيث لا يكرهه صاحبه لو علمه بعد أن قد صار مشهورا به نعم إن وجد عنه معدلا وأمكنه التعريف بعبارة أخرى فهو أولى ولذلك يقال للأعمى البصير عدولا عن اسم النقص[2].

نوقش من أربعة أوجه:

الوجه الأول: «إذا علمنا ذلك [أي أن المذكور بلقبه لا يكره ذكره به] لم يكن غيبة محرمة»[3] فخرج عن حد الغيبة لكن هذا أمر لا يستطيع الإنسان الجزم به.

الوجه الثاني: لو سلِّم أن الملقب بهذا اللقب لا يكره ذلك فإن «الذاكر له واقع في مخالفة النهي القرآني، المصرح بالنهي عن التنابز بالألقاب»[4].

يعترض عليه بما يلي:

(١) ينظر: فتح الباري ١٣/٦٠٤، ٦١٠، وبوب البخاري لهذا الحديث بقوله: «بَابُ مَا يَجُوزُ مِنْ ذِكْرِ النَّاسِ نَحْوَ قَوْلِهِمُ الطَّوِيلِ وَالقَصِيرِ، وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَا يَقُولُ ذُو اليَدَيْنِ، وَمَا لَا يُرَادُ بِهِ شَيْنُ الرَّجُلِ». وينظر: عمدة القاري ٢٢/١٩٩.

(٢) ينظر: رفع الريبة ١١/٥٥٩٤.

(٣) رفع الريبة ١١/٥٥٩٣.

(٤) رفع الريبة ١١/٥٥٩٣.

أولًا: أن هذا لا يعد غيبة، وهذا موضع المناقشة، وليس المناقشة في التنابز بالألقاب.

ثانيًا: أن النهي ورد عن التنابز بالألقاب أي ذكر المرء صاحبه بما يكرهه من اسم أو صفة لا ذكر الألقاب[1]، فإذا كان لا يكره ذلك لم يعد من التنابز المنهي عنه.

الوجه الثالث: أن قولهم هذا ما جرى عليه العلماء في دواوينهم متعقب بأنه «لا يصلح إيراد مثل هذا في مقابلة النهي القرآني المصرح بتحريم التنابز بالألقاب، وإنما يقتدي الناس بأهل العلم في الخير، فإذا جاؤوا بما يخالف الكتاب والسنة، فالقدوة في الكتاب والسنة، مع إحسان الظن بهم، وحملهم على محامل حسنة مقبولة»[2].

يناقش: بعدم التسليم بأن ما ورد منهم يخالف الأدلة، بل فعلهم يدل على أنهم فهموا أن ذكر الألقاب والأوصاف على سبيل التعريف لا على سبيل الذم ليس من الغيبة.

الوجه الرابع: عدم التسليم بوجود الضرورة بذكر الألقاب للتعريف، وأنه إنما قد يكون ذكره باللقب أقرب إلى تعريفه «وهذه الأقربية لا تحلل ما حرمه الله، فينبغي ذكره بالأوصاف التي لا تلقيب فيها، وإن طالت المسافة وبعدت»[3] فإذا "كان صاحب اللقب لا يعرف إلا به ولا يعرف بغيره أصلا...لم يكن ذلك اللقب لقبًا،

(١) قال ابن جرير في تفسيره ٣٧١/٢١: "التنابز بالألقاب: هو دعاء المرء صاحبه بما يكرهه من اسم أو صفة". وبنحوه قال جمع من المفسرين ينظر: تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ٢٢٢/٣، الكشاف للزمخشري ٢٨١/٢، أحكام القرآن لابن العربي ٥٢٧/١، الدر المنثور ٥٦٣/١٣. تيسير الكريم الرحمن ١٠١٢/٢، وهو الذي أشار إليه المصنف فيما نقله عن المفسرين في تفسيره فتح القدير فلم يذكر أن المراد مطلق الألقاب ٧١/٥.

(٢) رفع الريبة ٥٥٩٤/١١.

(٣) رفع الريبة ٥٥٩٣/١١.

بل هو الاسم الذي يعرف به صاحبه... والتسمية للإنسان باسم يعرف به لا سيما من كان من رواة العلم... أمر تدعو الحاجة إليه... وعلى هذا يحمل ما وقع في المصنفات من ذكر الألقاب، فإنها وإن كانت لهم أسماء... فغيرهم يشاركهم فيها، فقد يتفق اسم الرجل مع الرجل، واسم أبيه مع أبيه... فلا يمتاز أحدهما عن الآخر في كثير من الحالات إلا بذكر الألقاب ونحوها"(١).

يناقش: بأن وجود الحاجة والمصلحة الراجحة كافٍ في جواز ذلك خاصة إذا غلب على الظن أن المتكلَّم فيه لا يكره ذلك.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أدلة تحريم الغيبة، وهي بعمومها تدل على تحريم ذكر الشخص بلقب يكرهه، حتى ولو كان على سبيل التعريف إذا كان يجد الإنسان اسمًا آخر لا يكرهه.

يناقش: بأن أدلة التحريم مخصوصة بما ورد في الباب من أدلة جواز ذكره تعريف الإنسان بما قد يتضمن عيبًا.

يمكن أن يعترض عليه: بعدم التسليم بالتخصيص؛ لعدم انتهاض الأدلة وقوتها أمام قوة أدلة تحريم الغيبة.

ويناقش: بأن ذكر الإنسان بعيب فيه على وجه التعريف لا يدخل في الغيبة؛ لأنه لا يريد غيبه بذلك(٢).

يعترض عليه: بعدم التسليم بذلك بل عموم نصوص الغيبة تدل على أن كل ما تحدث به المسلم عن أخيه المسلم في غيبته مما يكره أنه من الغيبة.

---

(١) رفع الريبة ١١/٥٥٩٤.

(٢) ينظر: فتح الباري ٦٠٤/١٣، ٦١٠، وبوب البخاري لهذا الحديث بقوله: بَابُ مَا يَجُوزُ مِنْ ذِكْرِ النَّاسِ نَحْوَ قَوْلِهِمُ الطَّوِيلُ وَالْقَصِيرُ، وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ، وَمَا لَا يُرَادُ بِهِ شَيْنُ الرَّجُلِ.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِ﴾ [الحجرات:١١].

وجه الاستدلال: أن «هذا النهي يدل على تحريم التلقيب، ولا يجوز شيء منه إلا بدليل يخصص هذا العموم»[١].

يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا لا يعد غيبة، وهذا موضع المناقشة، وليس المناقشة في التنابز بالألقاب.

الوجه الثاني: أن النهي ورد عن التنابز بالألقاب أي ذكر المرء صاحبه بما يكرهه من اسم أو صفة لا ذكر الألقاب[٢]، فإذا كان لا يكره ذلك لم يعد من التنابز المنهي عنه.

الترجيح:

الراجح تحريم ذكر الإنسان بعيب فيه على وجه التعريف إذا كان يكره ذلك، وأمكن اجتناب الوقوع في ذلك، ولكن إن كان اشتهر الشخص بهذا اللقب شهرة قوية بحيث لا يكاد يعرف بغيره، أو كان لا يكره ذلك وقويت القرائن الدالة على ذلك، أو أصبح علمًا عليه كبعض الألقاب فلا بأس بذلك بقصد التعريف لا التنقص، وهذا فيما يُنقل أخف من الابتداء أي فيما ينقل من كلام العلماء في الرواة ونحو ذلك أخف من ابتداء تلقيب الشخص بشيء

(١) رفع الريبة ١١/٥٥٩٣.

(٢) قال ابن جرير في تفسيره ٢١/٣٧١: "التنابز بالألقاب: هو دعاء المرء صاحبه بما يكرهه من اسم أو صفة". وبنحوه قال جمع من المفسرين ينظر: تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ٣/٢٢٢، الكشاف للزمخشري ٢/٢٨١، الدر المنثور ١٣/٥٦٣. تيسير الكريم الرحمن ٢/١٠١٢، فتاوى اللجنة الدائمة ٢٦/٢٨، وهو الذي أشار إليه المصنف فيما نقله عن المفسرين في تفسيره فتح القدير فلم يذكر أن المراد مطلق الألقاب ٥/٧١.

من الألقاب التي تتضمن نقصًا، فالاحتياط في هذا أولى، وعلى الإنسان أن يجتهد بتعريف الشخص بغير هذه الأوصاف التي تتضمن نقصًا إلا لضرورة أو حاجة أو مصلحة راجحة، والله أعلم.

تنبيه: من قال بالجواز مقيد ذلك عنده بنية التعريف لا التنقص، قال النووي: "جاز تعريفه بذلك بنية التعريف، ويحرم إطلاقه على جهة النقص، ولو أمكن التعريف بغيره كان أولى"[(١)].

قال ابن عثيمين: "إذا كان من باب التعريف، أي لا يمكن معرفة المذكور إلا به صارت هذه مصلحة راجحة على مفسدة الغيبة، وعلى أن الذي يقول ذلك لا يقصد عيبًا، وإنما يقصد التعريف به، والنية لها أثر في ذلك"[(٢)].

ولكن ما سبق من البيان والأدلة يدل على أن هذا لا بأس به بالقيود السابقة.

ومما يدخل في هذا التعريف بالأشخاص بما اشتهروا به في الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي ونحوها عند الحاجة إلى ذلك.

- وأضاف بعض الحنفية فيما يباح من الغيبة ذكر مساوئ المسلم على وجه الاهتمام بشرط أن يكون صادقًا في اهتمامه وإلا كان مغتابًا[(٣)].

ولم أقف على ذكر هذا الاستثناء عند غيرهم من الفقهاء.

واستدلوا على هذا الاستثناء: أن الغيبة إنما تكون بذكر مساوئ المسلم على وجه الغضب يريد بها السب، أما ما كان على وجه الاهتمام فلا يدخل في الغيبة المحرمة؛ لأنه لو بلغه لا يكره؛ لأنه مهتم به متحزن ومتحسر عليه[(٤)].

---

(١) الأذكار ص٥٤٣، وينظر: الزواجر ٢/٢٧.

(٢) فتح ذي الجلال والإكرام لابن عثيمين ١٥/٢٧١.

(٣) ينظر: مجمع الأنهر ٤/٢٢٢، الدر المنتقى ٤/٢٢١، حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٥.

(٤) ينظر: مجمع الأنهر ٤/٢٢٢، الدر المنتقى ٤/٢٢١، حاشية ابن عابدين ٩/٥٨٥.

يناقش من خمسة أوجه:

الوجه الأول: أن عموم النص الدال على التحريم يشمل هذه الصورة، فلا وجه لاستثنائها.

الوجه الثاني: أن في العرض حقًا لله تعالى، فينبغي رعاية حق الله تعالى[1].

الوجه الثالث: أن في ذلك تسهيلًا لأمر الغيبة، مما يسهل للإنسان الخوض في غير هذا الضرب من الغيبة، وفي تحريمه الغيبة فطمٌ للناس عن الأعراض والخوض فيها بوجه من الوجوه[2]، فينبغي حفظ اللسان وأن لا يتكلم الإنسان إلا بما يعنيه فإن من كثر كلامه كثر سقطه[3]، فمن باب سد الذرائع ينهى عن هذا.

الوجه الرابع: أن هذا يتضمن إشاعة الفساد في الناس بكثرة الكلام في العيوب، مما قد يوجب تبلد النفوس، وإطفاء الغيرة، وانتشار الشر.

الوجه الخامس: بأن هذا الاهتمام إذا لم يكن لمصلحة راجحة تعود لأحد الأسباب السابقة كقصد النصيحة أو الشكاية لمن يقوم بالنصيحة وإنكار المنكر، والسعي في إصلاح العيب، فلا يسلم صحة الاستثناء؛ إذا لا مصلحة في ذكر مساوئ المسلم في مثل هذه الصورة.

وأما قولهم لو بلغه لا يكره ذلك، فهذا غير مسلم به بهذا الإطلاق، فإن كثيرًا من الناس لا يرضى بذلك ولو كان على وجه الاهتمام به والتحسر عليه، ولو سلِّم فإنه يخرج أصالة عن الغيبة المحرمة المذمومة شرعًا التي من قيودها كون المرء يكره ذكر ذلك عنه.

(١) ينظر: الزواجر ٢/١٣.

(٢) ينظر: الزواجر ٢/١٣.

(٣) ينظر: الذخيرة ١٣/٢٤١.

- وأضاف بعض المالكية أن مما يباح فيه الغيبة أن يكون المتحدث والسامع للغيبة قد علما بما يُتحدث به عن المغتاب(١).

ولم أقف على ذكر هذا الاستثناء عند غيرهم من الفقهاء.

واستدلوا على هذا الاستثناء: أن ذكر الشخص بما يكره في حالة كون هذا الأمر معلومًا بين الشخصين أو الأشخاص الذي يتكلمون به لا يحط من قدر المغتاب عنده، فرخص فيه(٢).

يناقش من ستة أوجه:

بما تقدم من الأوجه الأربعة السابق ذكرها في المسألة السابقة.

الوجه الخامس: أنه لو ترك الحديث في مثل هذا ربما نُسي، فاستراح الرجل المتكلم فيه من ذكر حاله، وإذا ذكر الحديث مرة أخرى أدى إلى عدم نسيانه(٣).

الوجه السادس: أن كونهما يعلمان ذلك لا يدل على أنه لا يكره ذلك، ففيه إيذاء للمسلم من غير حاجة أو مصلحة راجحة، وهذا منهي عنه.

(١) ينظر: البيان والتحصيل ١٧/٥٧٥. الذخيرة ١٣/٢٤٠، الفروق ٤/٣١٤، هذه المسألة تفرد بذكرها بعض المالكية فيما وقفت عليه، وفي بعض أحوالها يمكن أن تدخل في مسألة المجاهر بفسقه؛ لأن حاله تعلم عند المتكلمين به كما أشار إلى ذلك في البيان والتحصيل.

(٢) ينظر: الذخيرة ١٣/٢٤٠.

(٣) ينظر: الفروق ٤/٣١٥.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فالحمد لله ظاهرًا وباطنًا على كل نعمة أنعمها علي في قديم أو حديث، وعلى ما يسر لي من كتابة هذا البحث، وفي خاتمة هذا البحث أذكر أهم النتائج:

١. الغيبة المذمومة شرعًا: ما أفهم انتقاص مسلم بشيء فيه يكرهه حال عدم حضوره.

٢. الغيبة محرمة بالكتاب والسنة والإجماع.

٣. الغيبة المباحة: ذكر المسلم بعيب فيه حال عدم حضوره لحاجة أو مصلحة راجحة.

٤. يجوز غيبة المظلوم لظالمه في مظلمته عند من له قدرة على إنصافه، أما عند من لا قدرة له على إنصافه فيحرم ذلك إلا في حالات معينة تقوى فيها المصلحة.

٥. لا يجوز للمظلوم غيبة الظالم في غير مظلمته؛ إذ الأصل في الأعراض التحريم، إلا لمصلحة راجحة ترجع لقضيته.

٦. إباحة الغيبة لتغيير المنكر، بأن يشكى أمر من قام بمنكر لمن يقدر على تغييره، أو تخفيفه، أو يتسبب في ذلك.

٧. إباحة الغيبة حال الاستفتاء عند قيام الحاجة لذلك، أما مع عدمها فيحرم؛ لأن الأصل في الأعراض التحريم.

٨. إباحة الغيبة لقصد النصيحة والتحذير من الشر، ومن ذلك جرح الرواة المجروحين، وبيان حال الأشخاص عند المشاورة، وغير ذلك من الصور، وهذا مقيد بأن يكون القصد سليمًا، وأن يخلص الإنسان لله في كلامه، وأن يبني الكلام على العلم، وأن يقتصر في ذكر ذلك لمن يخاف عليه الوقوع في الضرر، وأن تمس الحاجة إلى ذلك، وأن تقدر الحاجة بقدرها فلا يتوسع في ذكر المعايب.

٩. القول بتحريم غيبة المجاهر بفسقه بما جاهر به من غير مصلحة راجحة أقوى، وهو أسلم وأحوط، إلا إذا وجدت الأسباب الداعية لذكره بما جاهر به كالتحذير من الشر، أو لنصحه والإنكار عليه، أو هجره ونحو ذلك، وكذلك إذا قويت القرينة بعدم كراهته لذلك وعدم مبالاته بذكره بما جاهر به، فإن هذا لا يدخل في باب الغيبة المحرمة، وإن كان قد يمنع من جهة أخرى.

أما المجاهر بالبدعة فالأشبه جواز غيبته بما جاهر به من بدعة؛ لما نقل عن السلف في ذلك، ولأن حاله قد تشتبه، وخطره يعظم؛ لما يقع على الناس من التباس في شأنه، فليس كمرتكب المنكرات التي يعرف قبحها عامة الناس، ولأنه في الغالب لا يكره ذكره بذلك بل يتفاخر به ويتدين به، فقوي القول بجواز ذكره بذلك.

وعلى القول بجواز غيبة المجاهر بالفسق والبدعة فإنه إنما يغتاب بما جاهر به دون غيره من المعايب.

١٠. تحريم ذكر الإنسان بعيب فيه على وجه التعريف إذا كان يكره ذلك، وأمكن اجتناب الوقوع في ذلك، ولكن إن كان اشتهر الشخص بهذا اللقب شهرة قوية بحيث لا يكاد يعرف بغيره، أو تغمض معرفته بغير

لقبه، أو كان لا يكره ذلك، وقويت القرائن الدالة على ذلك، أو أصبح علَمًا عليه كبعض الألقاب فلا بأس بذلك بقصد التعريف لا التنقص، وهذا فيما ينقل من كلام العلماء في الرواة ونحو ذلك أخف من ابتداء تلقيب الشخص بشيء من الألقاب التي تتضمن نقصًا، فالاحتياط في هذا أولى، وعلى الإنسان أن يجتهد بتعريف الشخص بغير هذه الأوصاف التي تتضمن نقصًا إلا لضرورة أو حاجة أو مصلحة راجحة.

١١. مما يدخل في الغيبة المحرمة المذمومة شرعًا ذكر معايب المسلم على وجه الاهتمام والتحسر؛ لدخول هذه الصورة في عموم النصوص الدالة على التحريم، وعدم قيام أدلة قوية لاستثنائها، إلا إن كان المتحدث عنه لا يكره ذلك وقويت القرائن على ذلك، أو وجد سبب آخر من أسباب إباحة الغيبة المتقدمة.

١٢. مما يدخل في الغيبة المذمومة شرعًا الوقوع في عرض مسلم بين متحدثين كلاهما يعلم حاله وعيبه؛ لدخول هذه الصورة في عموم النصوص الدالة على التحريم، وعدم قيام أدلة قوية لاستثنائها.

١٣. جماهير العلماء استثنوا صورا ومواضع من الغيبة المذمومة؛ لوجود حاجة أو مصلحة راجحة، وسلك الشوكاني مسلكًا آخر فقصر ذلك على الضرورة فقط مما سبب مخالفته لجماهير العلماء في عامة مسائل هذا الباب، ومسلك الجمهور أقوى في الجملة.

هذا وأحمد الله على ما تفضل به عليَّ من سائر النعم، ومن ذلك الفراغ من هذا البحث، فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١. إتحاف الكرام بشرح الكتاب الجامع في الأخلاق والآداب من بلوغ المرام، لصالح بن فوزان الفوزان، دار قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

٢. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لتقي الدين ابن دقيق العيد، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣. أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٢هـ.

٤. أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، دار الكتاب العربي، ١٤٣٠هـ.

٥. الإحكام في أصول الأحكام، لعلي الماوردي، دار الصميعي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٦. إحياء علوم الدين، لمحمد الغزالي، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

٧. الآداب الشرعية والمنح المرعية، لمحمد بن مفلح المقدسي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٨. أدب الدين والدنيا، لأبي الحسن علي الماوردي، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ه.

٩. الأدب المفرد، لمحمد بن إسماعيل البخاري، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠. الأذكار، ليحيى بن شرف النووي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١١. أسنى المطالب شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري الشافعي، ومعه حاشية الشيخ أبي العباس أحمد بن أحمد الرملي الكبير، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٢. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبدالله محمد ابن قيم الجوزية، دار طيبة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٣. إكمال المعلم بفوائد مسلم (شرح صحيح مسلم للقاضي عياض)، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٤. بدائع الفوائد، لأبي عبدالله محمد ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى،١٤٢٥هـ.

١٥. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد ابن رشد القرطبي، وضمنه المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية، لمحمد العتبي القرطبي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٨ه.

١٦. التعريفات، لأبي الحسن علي الجرجاني، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩ م.

١٧. تفسير البغوي (معالم التنزيل)، لأبي محمد الحسين البغوي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٨. تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر ابن جرير الطبري، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٩. تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن كثير الدمشقي، مؤسسة الريان، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ.

٢٠. تفسير القرآن الكريم (سورة النساء)، لمحمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢١. تفسير القرآن الكريم (من الحجرات إلى الحديد)، لمحمد بن صالح العثيمين، دار الثريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٢. تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، مدار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

٢٣. تقريب التهذيب، لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.
٢٤. التمهيد في أصول الفقه، لمحفوظ أبي الخطاب الكلوذاني، طبعة جامعة أم القرى حقوق الطبع لمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٥. التمهيد، لأبي عمر يوسف ابن عبدالبر، ضمن موسوعة شروح الموطأ، مركز هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٢٦. تهذيب التهذيب، لأحمد ابن حجر العسقلاني، من إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية في المملكة العربية السعودية.
٢٧. تهذيب الفروق، لمحمد بن علي المالكي، قامت بالإشراف على الطباعة دار النوادر، ١٤٣١هـ.
٢٨. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبدالرحمن بن ناصر السعدي، دار الميمان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
٢٩. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، لأبي الفرج عبدالرحمن ابن رجب، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤٢١هـ.
٣٠. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٣١. الجامع لعلوم الإمام أحمد، لخالد الرباط، وسيد عزت عيد بمشاركة الباحثين بدار الفلاح، دار الفلاح، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
٣٢. حاشيتا القليوبي وعميرة على كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين، كنز الراغبين لمحمد بن أحمد الرملي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
٣٣. الدر المنتقى في شرح الملتقى (أي ملتقى الأبحر)، لمحمد بن علي

الحصني المعروف بالعلاء الحصكفي، مطبوع مع مجمع الأنهر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٤. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين السيوطي، دار عالم الكتب، ١٤٣٤هـ.

٣٥. الذخيرة، لأحمد بن إدريس القرافي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٦. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين مع تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.

٣٧. رفع الريبة فيما يجوز وما لا يجوز من الغيبة، لمحمد بن علي الشوكاني، المطبوع ضمن كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، مكتبة الجيل الجديد ومؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٨. الزواجر عن اقتراف الكبائر، لابن حجر المكي الهيتمي، دار الحديث، ١٤٢٥هـ.

٣٩. سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٤٠. سلسلة الأحاديث الصحيحة، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٤١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٤٢. سنن ابن ماجه، ومعه أحكام الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.

٤٣. سنن أبي داود، ومعه أحكام الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.

٤٤. سنن الترمذي، ومعه أحكام الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.

٤٥. السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد البيهقي، وفي ذيله الجهور النقي، لابن التركماني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.

٤٦. سنن النسائي، ومعه أحكام الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.

٤٧. شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، لمحمد بن علي الخرشي، ومعه حاشية العدوي على شرح الخرشي، لعلي بن أحمد العدوي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٤٨. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، لمحمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٤٩. الشرح الكبير على الورقات، لأبي العباس أحمد الصباغ العبادي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

٥٠. شرح الورقات في أصول الفقه، لجلال الدين المحلي، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٥١. شرح رياض الصالحين، لمحمد بن صالح العثيمين، مدار الوطن للنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٥٢. شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل عياض اليحصبي، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥٣. شرح عمدة الأحكام، لعبدالرحمن ابن سعدي، دار التوحيد، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٥٤. شرح كتاب تحفة الملوك، لمحمد بن عبداللطيف بن عبدالعزيز بن مَلَك، مدار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

٥٥. شرح منظومة الآداب الشرعية، لموسى بن أحمد الحجاوي، دار النوادر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.

٥٦. الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ، لأبي العباس أحمد ابن تيمية، دار رمادي للنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٧. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٥٨. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم البستي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٥٩. صحيح الأدب المفرد (الأدب المفرد للبخاري) صحيح الأدب المفرد، للألباني، مكتبة الدليل، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.
٦٠. الصمت وآداب اللسان، لابن أبي الدنيا، ضمن موسوعة ابن أبي الدنيا، دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
٦١. طرح التثريب في شرح التقريب، لأبي الفضل عبدالرحيم بن الحسين العراقي، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
٦٢. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لأبي محمد محمود بن أحمد العيني، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٦٣. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، لمحمد بن أحمد السفاريني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
٦٤. الغيبة والنميمة، لابن أبي الدنيا، ضمن موسوعة ابن أبي الدنيا، دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ
٦٥. الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة الثانية، ١٣١٠هـ.
٦٦. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، جمع وترتيب أحمد الدويش، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٦٧. فتاوى نور على الدرب، لمحمد بن صالح العثيمين، من إصدارات مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٦٨. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد ابن حجر العسقلاني، دار طيبة، الطبعة الرابعة، ١٤٣٢هـ.

٦٩. الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، مكتبة الجيل الجديد ومؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٧٠. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد ابن علي الشوكاني، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٧١. فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (كتاب الجامع)، لمحمد بن صالح العثيمين، مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
٧٢. الفرق بين النصيحة والتعيير، لأبي الفرج عبدالرحمن ابن رجب، ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، مكتبة أولاد الشيخ للتراث.
٧٣. الفروق، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٧٤. فصول الآداب ومكارم الأخلاق المشروعة، لأبي الوفاء ابن عقيل (مطبوع مع شرحه الفوائد المجموعة لعبدالله الفوزان) دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٧٥. الفوائد المجموعة في شرح فصول الآداب ومكارم الأخلاق المشروعة، لعبدالله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٧٦. القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، لمحمود حامد عثمان، دار الزاحم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٧٧. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ.
٧٨. القبس، لأبي بكر محمد ابن العربي المالكي، (مطبوع ضمن موسوعة شروح الموطأ)، مركز هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٧٩. قواعد الفقه، لأبي عبدالله محمد بن أحمد المقري، دار الأمان، ٢١٠٢م.
٨٠. القواعد الكبرى الموسوم بـقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، لعبدالعزيز ابن عبدالسلام، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

٨١. الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، لأبي عبدالله محمد ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٨٢. كتاب الضعفاء الكبير، لمحمد بن عمرو العقيلي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
٨٣. كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لمحمد بن حبان البستي، دار المعرفة، ١٤١٢هـ.
٨٤. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٨٥. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٨٦. كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، لمحمد بن أحمد السفاريني، دار النوادر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.
٨٧. اللباب شرح فصول الآداب، لعبدالله بن مانع الروقي، دار التدمرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
٨٨. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لعبدالرحمن بن محمد الكليبولي المدعو بشيخيّ زاده الحنفي، ويعرف بداماد أفندي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٨٩. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لعلي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي.
٩٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم وساعده ابنه محمد، طبع مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ.
٩١. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، لعبدالعزيز ابن باز، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.

٩٢. مختصر منهاج القاصدين، لأحمد بن عبدالرحمن بن قدامة المقدسي، ١٤٢٤هـ.

٩٣. مراتب الإجماع، لابن حزم الظاهري، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٩٤. مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه رواية إسحاق بن منصور الكوسج، دار الهجرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٩٥. مسند أبي يعلى، لأبي يعلى أحمد بن علي بن المثُنى الموصلي، دار المأمون للتراث دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٩٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.

٩٧. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأبي العباس الفيومي.

٩٨. المصنف، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٩٩. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي.

١٠٠. مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، دار القلم، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ.

١٠١. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد القرطبي، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٠٢. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، للدكتور محمد اليوبي، دار ابن الجوزي، ١٤٣٤هـ.

١٠٣. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار الفكر.

١٠٤. المنتقى شرح موطأ مالك، للقاضي أبي الوليد سليمان الباجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠٥. منحة العلام في شرح بلوغ المرام، لعبدالله بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

١٠٦. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ليحيى بن شرف النووي، بيت الأفكار الدولية، الطبعة الأولى.

١٠٧. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، لعبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى،١٤٢٠ه.

١٠٨. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن المغربي المعروف بالحطاب الرعيني، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.

١٠٩. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية [الكويت]، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١١٠. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات ابن الأثير، دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.

فهرس المحتويات